SIMONE DE BEAUVOIR

siglo veinte

jean-paul sartre versus merleau-ponty

SIMONE DE BEAUVOIR

J. P. SARTRE VERSUS MERLEAU-PONTY

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original francés
MERLEAU-PONTY OU L'ANTI-SARTRISME
Gallimard-Paris

Traducción de
ANÍBAL LEAL

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© EDICIONES SIGLO VEINTE S.R.L. – Maza 177 – Bs. Aires
IMPRESO EN LA ARGENTINA

MERLEAU-PONTY Y EL SEUDOSARTRISMO

Cuando Merleau-Ponty descubrió, a la luz de la guerra de Corea, que hasta entonces había confundido a Marx y a Kant, comprendió que debía renunciar a la idea hegeliana del fin de la historia, y dedujo la necesidad de liquidar la dialéctica marxista. No me propongo examinar aquí el valor del proceso lógico que, desarrollándose poco a poco "al calor de los acontecimientos", le llevó a escribir *Las aventuras de la dialéctica.* Pero Merleau-Ponty complica a Sartre en su empresa; pretende hallar en *Los comunistas y la paz* la prueba del fracaso de la dialéctica, reprocha a Sartre no haber extraído de ese hecho las inevitables consecuencias, y atribuye este fracaso a la "locura del cogito", supuestamente definitorio de la ontología de Sartre. Tan a menudo se ha hablado de Sartre sin haberlo leído, o por lo menos sin

haberlo comprendido, que el exceso mismo de errores cometidos a su respecto les quita generalmente toda importancia. Sin embargo, Merleau-Ponty goza de cierto prestigio filosófico, y su relación con Sartre ha sido bastante prolongada, suficiente, en todo caso, para que el público imagine que conoce también su pensamiento; hace poco exhortó tan vigorosamente a sus adversarios a que "aprendieran a leer" que podría suponerse que sabe interpretar sin prejuicios un texto y citarlo sin mutilaciones; en estas condiciones, la deformación se convierte en abuso de confianza, y es necesario denunciarla.

Sartre escribió *Los comunistas y la paz* en circunstancias determinadas y con una finalidad definida;[1] Merleau-Ponty decide buscar en dicha obra una filosofía de la historia completa y definitiva; no la halla: en lugar de reconocer que Sartre no ha querido incluirla, califica de reticencias los silencios deliberados del autor, y acomete la tarea de reconstruir a la luz de la ontología sartriana lo que Sartre *debe pensar*. Reconoce que cuando Sartre ha pasado de un momento de su filosofía a un

[1] "Este artículo se propone establecer mi acuerdo con los comunistas en torno de temas precisos y definidos". "Intento comprender lo que ocurre en Francia hoy, ante mi vista".

momento nuevo "siempre una nueva intuición ha conservado y al mismo tiempo destruido sus puntos de vista anteriores".[2] ¿Cómo *deducir* esta *intuición* de su sistema? Lo menos que podemos decir es que el método es audaz. Pero, hecho más grave aún, la filosofía a la cual se refiere nuestro exégeta contradice casi punto por punto la que Sartre profesó siempre. Dado que todas las interpretaciones de Merleau-Ponty suponen la existencia de este seudosartrismo —que el autor expone explícitamente sólo al final de su estudio—, comenzaré por mostrar la distancia que lo separa de la auténtica ontología sartriana. Aun el profano advertirá fácilmente la enormidad de la falsificación.

[2] *Les aventures de la dialectique* (Las aventuras de la dialéctica), pág. 253. En adelante designaremos este libro con las iniciales *A.D.*

1

El seudosartrismo es una filosofía del sujeto; este último se confunde con la conciencia, que es pura traslucidez y coextensiva del mundo; a su transparencia se opone la opacidad del ser en sí, carente de significado; impone su sentido a las cosas un decreto de la conciencia que se motiva *ex nihilo*. La existencia del Otro no interrumpe este íntimo diálogo, pues el Otro sólo aparece bajo la forma de otro sujeto; la relación entre Yo y el Otro se reduce a la mirada; cada uno permanece solo en el corazón de su propio universo, sobre el cual reina soberano: no hay intermundo.

La filosofía de Sartre no ha sido jamás filosofía del *sujeto*, y rara vez emplea la palabra, con la cual Merleau-Ponty designa indistintamente la conciencia, el Mí, el hombre. Para Sartre la conciencia, en sí misma pura presen-

cia, no es sujeto: "Somos sujetos en la medida en que somos Ego";[3] y: "el Ego aparece ante la conciencia como un en-sí trascendente".[4] Sartre ha construido sobre esta base toda su teoría del campo psíquico: "Hemos demostrado, por el contrario, que por principio el sí no podía habitar la conciencia".[5] La conciencia atribuye carácter de objeto a la *psyché* y al Mí que es su polo. Merleau-Ponty ha olvidado esta tesis fundamental, al extremo de afirmar: "Sartre decía que no hay diferencia entre un amor imaginario y un amor verdadero, porque por definición el sujeto es lo que piensa ser".[6]

Su delirio reconstructor lo lleva a contradecir palabra por palabra al autor que pretende interpretar, pues Sartre ha desarrollado extensamente en *Lo Imaginario* la idea de que es necesario "distinguir dos clases irreductibles de sentimientos: los sentimientos auténticos y los imaginarios". "Lo real y lo imaginario por su esencia misma no pueden coexistir. Se trata de

[3] *L'être et le néant*, pág. 203. (Si bien en adelante indicaremos esta obra con las iniciales correspondientes a su título castellano, *El ser y la nada*, S. N., las citas siguen el texto francés. N. del T.)

[4] *S. N.*, pág. 141.

[5] *S. N.*, pág. 148.

[6] *A. D.*, pág. 178.

dos tipos de objetos, de *sentimientos* y de conductas absolutamente *irreductibles*." [7]

Cuando aplica al amor —objeto psíquico— lo que Sartre afirmaba del placer —*erlebnis* * inmanente—, Merleau-Ponty demuestra que confunde la conciencia, presencia inmediata en sí, y el sujeto cuya develación exige una mediación. Así, cuando objeta al seudo-Sartre: "La presentación ante mí mismo se efectúa siempre a través del espesor de un campo de existencia",[8] no hace sino retomar una de las ideas fundamentales de *El ser y la nada*. Fiel en este aspecto a la idea heideggeriana según la cual la realidad humana se anuncia su propio ser *a partir del mundo*, Sartre ha insistido siempre sobre el condicionamiento recíproco del mundo y del yo. "Sin el mundo, no hay ipseidad ni persona: sin la ipseidad, sin la persona, no hay mundo". "El puro sí es sí allá abajo, inalcanzable, en la lejanía de sus posibilidades".[9] Es lo que Sartre denomina "el circuito de ipseidad", y esta idea se opone radicalmente a la que Merleau-Ponty le atribuye cuando le recuerda, con inútil buen sentido

[7] *Lo imaginario*, págs. 187-188.

* *Erlebnis*: vivencia. N. del T.

[8] *A. D.*, pág. 268.

[9] *S. N.*, pág. 148.

que: "El sujeto no es el sol del cual irradia el mundo, el demiurgo de nuestros puros objetos".[10]

Si el sujeto crea al mundo cuando lo ilumina, es evidente que éste no podría desbordar la conciencia que adquiere de él. "Es un malentendido —escribe Merleau-Ponty— creer que en Sartre la trascendencia abre la conciencia... Ella no se abre *sobre* un mundo que sobrepasa la capacidad de significación de aquélla, ella es exactamente *coextensiva del mundo*".[11]

Lo que Merleau-Ponty sencillamente omite en este caso es la teoría de la *facticidad*, la cual es una de las bases de la ontología sartriana. Mi conciencia sólo puede superar al mundo si se compromete en él, es decir, si se condena a aprehenderlo en una perspectiva unívoca y acabada, y por consiguiente a verse infinita e irremediablemente desbordada por él: de ahí que sólo exista una conciencia encarnada. "Es preciso evitar el error de entender al mundo como una existencia que, frente a la conciencia, es una indefinida multiplicidad de relaciones recíprocas sobre las cuales la conciencia

[10] *A. D.*, pág. 268.
[11] *A. D.*, pág. 266, nota.

sobrevolaría sin ninguna forma de perspectiva".[12] Del mero hecho de que existe un mundo se desprende que éste no podría existir sin una orientación unívoca con respecto a mí. Es necesario que *yo me pierda* en el mundo para que el mundo exista y para que yo pueda trascenderlo. Superar al mundo implica precisamente no sobrevolarlo, implica comprometerse en él para emerger luego, e implica necesariamente crearse *esta* perspectiva de superación. En este sentido, la *finitud* es condición necesaria del proyecto original del Para-sí.[12] El cuerpo expresa "la necesidad de una elección, es decir, de que yo no sea todo al mismo tiempo". A lo largo de toda su obra, desde *La náusea* hasta *Saint-Genet*, Sartre se ha consagrado a la tarea de describir la pasión de la conciencia encarnada, ha señalado siempre la situación del hombre, superado por "la opacidad amenazante y suntuosa" [13] del mundo. ¿Cómo es posible entonces, sin mala fe, definir como *coextensiva del mundo* a la conciencia sartriana, que sólo lo revela a condición de *perderse* en él?

No se trata aquí de un error sin consecuen-

[12] *S. N.*, págs. 368 y siguientes.
[13] *Sit.*, II, pág. 254.

cias; toda la polémica de Merleau-Ponty reposa sobre la siguiente tesis: para Sartre, el significado se reduce a la conciencia que de él cobra el sujeto. "Para Sartre, la toma de conciencia es un absoluto, ella *da* el sentido".[14] Su filosofía "es una filosofía que opone absolutamente el sentido absolutamente *espiritual*, impalpable como el rayo, y el ser que es pesadez y opacidad absolutas".[15].

Basta haber recorrido uno solo de los libros de Sartre para sentirse confundidos de asombro ante tales afirmaciones, pues este autor jamás ha desmentido, y por el contrario ha profundizado y desarrollado, aplicándolos a diversos dominios, los principios que rigen el psicoanálisis existencial. Y la tarea que atribuye a éste es la de "explicitar los sentidos que *pertenecen realmente a las cosas*". Los significados *materiales*, el sentido humano, las agujas de nieve, lo granuloso, lo denso, lo grumoso, etc., son, ni más ni menos, tan reales como el mundo, y venir al mundo es "aparecer en medio de estos significados".[16] El sentido secreto de la nieve es "un sentido ontológico" y para descifrarlo es

[14] *A. D.*, pág. 156.
[15] *A. D.*, pág. 168.

preciso "comparar estructuras rigurosamente objetivas".

Sartre, dice Merleau-Ponty, "remite siempre los significados abiertos e inacabados al puro modelo del significado *cerrado*, según éste se ofrece a la conciencia lúcida".[17]

Pero Sartre ha escrito: "Entiendo por sentido la participación de una realidad presente en su ser en el ser de otras realidades, presentes o ausentes, visibles o invisibles y, de grado en grado, en el universo".[18]

Así, lejos de ser dados por la conciencia, lejos de ser cerrados, los significados son reales, objetivos e infinitamente abiertos sobre el universo.

En este caso, la falsificación es tan flagrante que su propio autor la advierte. No puede ignorar que Sartre nos ofrece un mundo en el que toda conciencia está comprometida en las cosas, en el que todas las cosas revisten un sentido humano. Merleau-Ponty despierta durante un instante de su propio delirio y reconoce que la obra de Sartre "le ha procurado celebridad gracias a la descripción de un medio entre la conciencia y las cosas, grávido como

[16] *S. N.*, pág. 691.
[17] *A. D.*, pág. 193.
[18] *Saint-Genet*, pág. 283.

las cosas y fascinante para la conciencia, la raíz en *La náusea*, lo viscoso y la situación en *L'Etre et le Néant*, aquí el mundo social".[19] Parecería natural que, cuando se explica a un autor, se tuviera en cuenta la obra del mismo; sin embargo, nuestro exégeta pasa a otra cosa gracias a un método al que le veremos recurrir a menudo y que yo denominaría método de la paraloja. La paradoja de Sartre consiste en que él no piensa lo que piensa. "El pensamiento de Sartre se rebela contra este medio". Sobre la palabra rebelión Merleau-Ponty construye un equívoco; pues la define como voluntad de superación, e implícitamente la transforma en negación radical. Contra *La náusea* y *El ser y la nada*, contra todo cuanto Sartre ha escrito, sostiene que el sartrismo nada conoce entre el sujeto y el ser en sí.

Para apuntalar esta tesis, utiliza un segundo procedimiento, que le es igualmente familiar, y al que denominaré el método del significado excesivo; aísla de su contexto una frase que, en sí misma, no es otra cosa que un banal lugar común, le atribuye cierto sentido singular y la convierte en clave del pensamiento de Sartre. En un pasaje en el que rechaza el mito

[19] *A. D.*, pág. 185.

de un proletariado fetiche, de una entidad, Sartre escribe: "Hay hombres, bestias y cosas". Con ello sólo quiere decir que ubica la polémica sobre la tierra, en este mundo; bastante se ha explicado sobre la relación entre hombres y cosas, de modo que no siente la necesidad de entrar aquí en el problema. Merleau-Ponty decidió entender lo siguiente: "Hombres y cosas se encuentran radicalmente separados: entre ambos, nada". Y gracias a esta frasecita interpretada arbitrariamente, se siente autorizado para arrojar por la borda todos los escritos de Sartre y para inventar a paladar cierto seudosartrismo.

Las consecuencias de esta deformación son de extraordinaria importancia: desembocaremos en una filosofía de la historia y en concepciones políticas radicalmente opuestas según que el sujeto se encierre en su subjetividad, o que descifre en el mundo sentidos objetivos. Como resumen del debate que él mismo suscitó, escribe Merleau-Ponty: "El problema consiste en saber si, *como dice Sartre*, sólo hay hombres y cosas, o si también existe este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad que debe ser construida".[20] Cuando es-

[20] *A. D.*, pág. 269.

cribe que en Sartre "la conciencia que es constitución no *reencuentra* en lo que ella constituye un sistema de *significados ya presente*: ella construye o crea",[21] su propósito consiste en eliminar de la filosofía sartriana el concepto de intermundo. Corresponde, pues, subrayar que Sartre se ha pronunciado explícitamente contra esta teoría de la conciencia creadora: "En *mi* mundo existen significados objetivos que se me dan inmediatamente como *no habiendo sido revelados por mí*. Yo, para quien los significados acuden a las cosas, me encuentro comprometido en un mundo ya significativo, que refleja sobre mí significados que yo no puse en él".[22]

En realidad, equivale a abrir puertas ya abiertas recordar la existencia en Sartre de un sentido objetivo de las cosas; reléase, entre otras obras, *Saint-Genet*: se verá cómo el niño Genet surge en un mundo cargado de sentidos que se le imponen. Y no obstante Merleau-Ponty repite incansablemente que para Sartre: "Las cosas son *mudas*, y el sentido sólo está en los hombres".[23] "Las *voluntades* no continúan viviendo

21 *A. D.*, pág. 186, nota.

22 *S. N.*, pág. 592.

23 *A. D.*, pág. 269.

una vida decadente y fecunda en las cosas sobre las que imprimen su sello".

Veamos dos textos de Sartre entre muchos otros: "Los productos de la industria que forman el paisaje urbano son *voluntad social conservada*; nos *hablan* de nuestra integración; a través de su silencio, los hombres se dirigen a nosotros",[24] etc.

"Por medio del trabajo dominamos la materia, pero el medio nos domina a su vez por la cristalizada abundancia de pensamientos que hemos inscrito sobre él".[25]

Nos sentimos tentados de sonreír cuando se ve a Merleau-Ponty oponer a Sartre el pensamiento de Marx según el cual: "El hombre ha creado la unidad del mundo, pero el hombre existe por doquier. Alrededor de ellos, los hombres sólo pueden ver su propio rostro, todo les habla de ellos mismos. Y aun su paisaje está animado". Pues Sartre no había esperado las lecciones de Merleau-Ponty para llegar a la conclusión de que "el mundo es humano", y para mostrarnos en los paisajes urbanos o agrícolas, en las calles, en los jardines públicos, en los utensilios, en los

24 *Saint-Genet.*

25 *Réponse à Lefort* (*Respuesta a Lefort*), pág. 1605. En adelante esta obra será mencionada bajo la sigla *R. L.*

elementos naturales, otros tantos espejos que reflejan la imagen humana, voces que sin cesar le hablan de sí mismo.

Si Merleau-Ponty sostiene con tanta obstinación que Sartre ignora todo intermundo, ello se debe a que, para desembocar en la negación de la historia y de la dialéctica es preciso previamente rechazar toda intersubjetividad: la presencia de un intermundo implicaría una mediación entre los sujetos. Pero Merleau-Ponty declara: "En Sartre hay pluralidad de sujetos, y no hay intersubjetividad".[26]

"A pesar de todas las apariencias, Sartre jamás ha admitido otra cosa que éste (el ser para sí) y su inevitable correlativo: el puro ser en sí. No hay conexión, unión o *mediación* entre yo y el prójimo; yo me siento inmediatamente mirado, *yo asumo* esta pasividad, pero al mismo tiempo la *reintegro* a mi universo".[27] Este texto exige varias observaciones. En primer lugar, se observa asombrosa confusión entre el hecho de *asumir* y el de *integrar*. Asumir mi alienación constituye una actitud moral que no suprime la realidad de la alienación; la existencia del prójimo determina que me vea arrojado a un universo que por principio se me escapa.

[26] *A. D.*, pág. 275.
[27] *A. D.*, pág. 190.

"La realidad del prójimo es incontestable y me toca en pleno corazón. El malestar me lleva a comprenderlo; por él me encuentro en perpetuo peligro en un mundo que es este mundo, y que sin embargo sólo presiento".[28]

Correspondería citar todas las páginas en las que Sartre describe esta suerte de "hemorragia interna" en virtud de la cual mi mundo se derrama hacia otro. "*La huída carece de fin*, se pierde en el exterior, el mundo se derrama fuera del mundo y yo me derramo fuera de mí; la mirada de otro me lleva a ser más allá de mi ser en este mundo, en medio de un mundo que es a la vez éste y más allá de este mundo".[29]

"La aparición del otro incluye en la situación un aspecto que yo no he querido, que no controlo, y que por principio se me escapa, pues corresponde al otro. Esta ignorancia, que sin embargo se vive como ignorancia, esta opacidad total que no es posible presentir a través de una traslucidez total, no es sino la descripción de nuestro ser-en-medio-del-mundo-para-el-prójimo".[30]

[28] *S. N.*, pág. 334.
[29] *S. N.*, pág. 319.
[30] *S. N.*, pág. 324.

Aquí estamos muy lejos de la idea de una conciencia coextensiva del mundo y que reintegra al prójimo a su universo por medio de un decreto instantáneo. Por el contrario, vemos insinuarse entre Yo y el Otro una cambiante relación que se desarrolla en el tiempo, jamás detenida, en suma, la posibilidad de una dialéctica. De ella precisamente Sartre ha dado ejemplo en *Saint-Genet*; cuando Genet asume su ser para otro, se asume como el ladrón, y está lejos de reencontrarse como "demiurgo de sus puros objetos"; los actos con los cuales intenta apoderarse nuevamente de su ser le plasman un nuevo rostro que el prójimo ve y que de nuevo se le escapa: se trata de un proceso que no desemboca en una síntesis definitiva: "Infranqueable abismo separa la certidumbre subjetiva de nosotros mismos y la verdad objetiva que somos para los otros".[31]

El otro error cometido por Merleau-Ponty no es menos monumental: imagina (digamos que es el tema central de su estudio) que en Sartre el Yo y el Otro no tienen más relación que la mirada que enfrenta la pura subjetividad de ambos. Ahora bien, Sartre escribe:

"Mientras el Otro es para él (el Para-sí) un

[31] *Saint-Genet*, pág. 548.

Otro-mirada, no cabría suscitar el problema de las técnicas o de los significados extraños; el Para-sí se experimenta como objeto en el Universo bajo la mirada del Otro. Pero tan pronto como el Para-sí, al sobrepasar al Otro hacia sus fines, hace de él una trascendencia trascendida... el Otro objeto se convierte en *indicador de los fines*... Así, la presencia del Otro como trascendencia trascendida revela complejos dados de medios a fines".[32]

Por lo tanto, para mí el Otro está presente en las cosas bajo la forma de significados y de técnicas: "El Para-sí surge en un mundo que es en el mundo para otros Para-sí. Tal el *dato*. Y por eso mismo, ya lo hemos visto, sufre la *alienación* del sentido del mundo. Lo cual quiere decir precisamente que se encuentra en presencia de sentidos que no vienen al mundo por intermedio de él".[33]

Resulta divertido, por consiguiente, ver a Merleau-Ponty objetar: "La conciencia realmente comprometida en un mundo y una historia que la sobrepasan no es insular... Ella no es sólo, como la conciencia sartriana, visible para el prójimo... ella *puede verlo*, por lo me-

[32] *S. N.*, pág. 603.
[33] *S. N.*, pág. 602.

nos con el rabillo del ojo. Entre su perspectiva y la del prójimo hay una articulación, estas relaciones no son ya la intimidad de dos Para-sí, sino el engranaje, una sobre otra, de dos experiencias que sin coincidir jamás derivan de un solo mundo".[34]

A lo largo de *El ser y la nada* Sartre no dice otra cosa. Y en la *Respuesta a Lefort* escribe lo siguiente: "El otro está allí, inmediatamente accesible, si no descifrable, y su experiencia está allí, *coronada por la mía, o bien la mía se completa con aquélla*; todos estos significados imperfectos, mal cerrados, interrumpidos que constituyen nuestro saber real se completan allí en el otro que conoce quizás las respuestas". Y en una nota Sartre agrega: "Pero, de todos modos, estos valores y estos puntos de vista, que no son los nuestros, al mismo tiempo que están *mezclados* con los nuestros, aunque se nos ofrecen como sistema de relaciones comprensibles conservan definitivamente su irreductibilidad: nunca otros, nunca extraños, inmediatamente presentes e inasimilables".[35]

Es visible que si el pensamiento de Merleau-Ponty es original en relación con el del seudo-

[34] *A. D.*, pág. 269.
[35] *R. L.*, pág. 1581.

Sartre, lo es menos si se lo compara con el propio Sartre; pues este engranaje sin coincidencia que Merleau-Ponty describe es exactamente la mezcla de experiencias irreductibles que Sartre evocó tan frecuentemente.

Sin embargo, Merleau-Ponty no ignora el texto que acabo de citar, y admite que para Sartre "hay, pues, un campo social".[36] Sin embargo, sostiene que, según Sartre, lo social no existe: "La socialidad dada es un escándalo para el Yo pienso".[37] "De que lo social es totalidad, no se deduce que sea pura relación entre conciencias, y es sin embargo esto lo que, según Sartre, se sobrentiende".[38]

En efecto, dice, las conciencias sartrianas se abren sobre un campo social, pero "la unidad se forja delante de ellas, no frente a ellas". En Sartre, las realidades intersubjetivas carecen de energía propia, pues no son otra cosa que lo constituido".[39]

Ya lo hemos dicho: el Para-sí es necesario para que haya un mundo —también Merleau-Ponty acepta esta idea— pero está muy lejos de *constituir* los sentidos, las técnicas, una realidad

[36] *A. D.*, pág. 186.
[37] *A. D.*, pág. 208.
[38] *A. D.*, pág. 214.
[39] *A. D.*, pág. 191.

a la que proyectaría fuera de sí, a la manera del Espíritu hegeliano, y en la que la conciencia volvería a hallar exactamente lo que puso. El descubrimiento del mundo, realizado en la dimensión de la intersubjetividad, revela realidades que se resisten a la conciencia y que poseen leyes propias. Es difícil saber qué entiende Merleau-Ponty por *energía propia*, pero en cambio es seguro que insinúa que en Sartre las realidades intersubjetivas no existen y que sólo mantienen relaciones a través de una intersubjetividad que las sostiene, cuando en realidad Sartre ha escrito, definiendo el psicoanálisis existencial: "Lo significante, a causa de la estructura misma de la trascendencia, constituye un envío a otros trascendentes que puede descifrarse sin apelar a la subjetividad que lo ha establecido".[40]

Merleau-Ponty enuncia una contraverdad cuando dice, a propósito del lenguaje, que según Sartre: "El lenguaje sólo existe llevado por una conciencia que lo constituye".[41]

Pues Sartre resume así en *Saint-Genet* su concepción del lenguaje: "El lenguaje es *naturaleza* cuando lo descubro en mí y fuera de mí con sus resistencias y sus leyes que se *me escapan*:

[40] *S. N.*, pág. 691.
[41] *A. D.*, pág. 191.

las palabras tienen afinidades y costumbres que debo observar, aprender; es *herramienta* cuando hablo o escucho a un interlocutor; finalmente, las palabras pueden manifestar sorprendente independencia, y desposarse con desprecio de todas las leyes y producir así retruécanos y oráculos en el seno del lenguaje; así, el verbo es milagroso".

Es preciso que Merleau-Ponty haya caído presa de extraño delirio para que piense que Sartre niega la existencia de esas regiones mediadoras entre los distintos sujetos que llamamos cultura, literatura. Por ejemplo, de acuerdo con Sartre, la ideología de una clase es una realidad intersubjetiva, dotada de *energía propia*, pues *produce ideas*. Escribe en *Henri Martin*: "En otros medios, se sumerge inmediatamente a los niños en la ideología de su clase, y ésta los penetra como el aire que respiran, la leen *sobre las cosas*, la aprenden con el lenguaje: jamás piensan en ella, pero siempre por intermedio de ella, pues ella produce y gobierna las ideas".[42] Atribuye la misma energía a la literatura, cuyos momentos se engendran sin necesidad de recurrir a una subjetividad; basta abrir *¿Qué es la literatura?* para convencerse de ello. Léase, por

[42] Henri Martin, pág. 24.

ejemplo, a propósito del surrealismo: "Es la fase final de un prolongado proceso dialéctico: en el siglo XVIII la literatura era negatividad; bajo el imperio de la burguesía, pasa al estado de negación absoluta e hipostasiada, se convierte en proceso multicolor y tornasolado de anonadamiento", etc. La idea de dialéctica implica relaciones objetivas, y supone también que la unidad del campo social se realiza simultáneamente frente a las conciencias y detrás de ellas, pues cada momento nace del que lo precedió. Merleau-Ponty pretende que, según Sartre "lo social jamás es causa, ni siquiera *motivo*, nunca se encuentra detrás de la obra, siempre se alza ante el escritor".[43] En realidad, Sartre rechaza la explicación determinista de Taine que ve en la obra el producto del medio, pero nada más lejos de su intención, ha afirmado, que "rechazar la explicación de la obra por la *situación* del hombre". Pero la situación se basa en el dato que "se descubre siempre como motivo",[44] encierra un pasado que también se ofrece como motivo de nuestra elección, se define a través de una relación con la sociedad a la cual pertenezco. Todos los análisis de Sartre atribuyen a la obra

[43] *A. D.*, pág. 209.
[44] *S. N.*, pág. 568.

literaria el carácter de obra creada a partir de la sociedad para un público definido también él por el momento histórico; el campo social aparece al mismo tiempo frente a ella y detrás de ella, y no podría ser de otro modo, porque en Sartre el pasado y el porvenir se encuentran inextricablemente relacionados.

Merleau-Ponty está tan convencido de la insularidad de las conciencias sartrianas, que atribuye a Sartre la idea de que la lectura es mero acto subjetivo. En un libro, no habría, para él: "Nada entre la cosa, el libro en su existencia física y el sentido que le atribuye la conciencia del lector".[45] Por el contrario, Sartre piensa que: "Todas las obras del espíritu contienen en sí mismas la imagen del lector al que están destinadas". El lector está comprometido en la historia, y también lo están los autores: "Entre estos hombres sumergidos en una misma historia y que contribuyen parejamente a forjarla, se establecerá cierto contacto por intermedio del libro". Y Sartre explica que toda lectura se realiza en un *contexto* que es precisamente la intersubjetividad.[46] Por lo demás, bien sabido es cuántos estudios ha consagrado Sartre a "este objeto con-

[45] *A. D.*, pág. 189.
[46] *Sit.*, II, pág. 117 y siguientes.

creto e imaginario que es la obra del espíritu".[47] Dichos ensayos críticos habrían sido imposibles si en el libro sólo hubiera visto la cosa y un significado subjetivo. Tan alejado se encuentra de esta concepción que en el reproche que dirigía hace poco a Mauriac criticaba la reducción de la novela a un conjunto de signos y de intenciones, cuando en realidad debe poseer el espesor de una cosa: "Si es verdad que una novela es una cosa, como un cuadro o un edificio, si es verdad que se hace una novela con conciencias libres y duración... *El fin de la noche* no es una novela, sino, cuando mucho, una suma de signos y de intenciones".[48]

También había escrito, a propósito de Sartoris: "Después de cierto tiempo, las novelas adquieren todos los caracteres de un fenómeno natural: olvídase que alguien las escribió, se las acepta como se aceptan las piedras o los árboles...".[49]

Pero Merleau-Ponty omite todos estos textos que hacen de la literatura y de la lectura un modo de intersubjetividad. Y mantiene su tesis: "Espectáculo permanente o creación continua,

[47] *Sit.*, II, pág. 93.
[48] *Sit.*, I, pág. 56.
[49] *Sit.*, II, pág. 7.

lo social se encuentra en todo caso frente a las conciencias y constituido por ellas".[50]

Esto es tan falso que Sartre opone a la espontaneidad de las masas según la encaran los trotskistas, la idea de una pasividad en la que el peso de lo social sería *sufrido*: "Suponed que la acción espontánea de las masas, lejos de apuntar al porvenir, se reduce al papel de mero contrapeso del pasado", objeta a los trotskistas. Y a lo largo de *Los comunistas y la paz* sus análisis definen la condición de los obreros a través de un campo social cuya unidad se encuentra detrás de ellos.

Contra la interpretación de Merleau-Ponty, citaré aún —entre tantos muchos otros textos— éste, que considero particularmente decisivo: "No podríamos ser todos objetos como no fuera para un sujeto trascendente, ni *todos sujetos si no encaramos en primer término la imposible liquidación de la objetividad*; con respecto a la reciprocidad absoluta, diremos que la enmascaran las condiciones históricas de raza y de clase... Así solemos vivir en una suerte de indistinción familiar, no reflexionada... no somos ni absolutamente objetos ni absolutamente sujetos. El Otro es este instrumento que obedece

[50] *A. D.*, pág. 213.

a la voz, que determina, reparte y distribuye, y es al mismo tiempo esta cálida y difusa atmósfera que nos envuelve".[51]

Lejos estamos de la filosofía del Yo y del Otro, en la cual la única relación de los hombres entre sí sería su enfrentamiento inmediato, por medio de la mirada. En realidad, toda la ontología de Sartre contradice la que le atribuye Merleau-Ponty; habría en Sartre "la exigencia de una filosofía *intuitiva* que pretendería ver inmediata y simultáneamente *todos* los significados". Filosofía, tal "piensa todo en el instante dado, dice Merleau-Ponty. No hay pues envío regulado de una perspectiva a otra, *culminación* del prójimo en mí y de mí en el prójimo, pues esto último sólo es posible en el tiempo".[52]

Sin embargo, ya se ha visto lo que Sartre decía de la experiencia de otro, a saber, que "está *coronada* por la mía, o bien la mía se *completa* con aquélla". Y su filosofía dista tanto de ser intuitiva, que escribe en *El ser y la nada*: "Ninguna conciencia, ni siquiera la de Dios, puede ver el revés, es decir, aprehender la totalidad como tal".

Para él, la sociedad es una totalidad destotalizada que jamás puede reunirse para un sujeto; las relaciones de los individuos no se ofrecen inmediatamente a ninguno de ellos, y por el contrario implican la posibilidad de una dialéctica y de una historia que se despliega en el tiempo. La falsificación de Merleau-Ponty sólo tiende a negar esta posibilidad. Y se verá a continuación cómo, sobre la base de esta ontología trucada, descifra *Los comunistas y la paz*, con el objeto de hallar en esta última obra una negación de la historia, de la dialéctica y de la verdad: la comprobación de una nada que abandonaría el campo a los puros dictados de la voluntad.

[51] *Saint-Genet*, pág. 542.
[52] *A. D.*, pág. 275.

2

Si niega todo intermundo, toda forma de intersubjetividad, el seudo-Sartre niega evidentemente la Historia. Para él: "La Historia es voluntaria o no existe".[1] "Concurren a plasmarla intenciones criminales o intenciones virtuosas".[2] Es "en lo que tiene de cognoscible el resultado inmediato de nuestras voluntades, y en lo demás impenetrable opacidad".[3]

En efecto, si "las cosas son mudas" el hecho histórico debe serlo también; de acuerdo con el seudo-Sartre: "El hecho en sí carece de significado: este último corresponde a otra esfera; proviene de la conciencia".[4]

"Entre el puro hecho que tiene el sentido que

[1] *A. D.*, pág. 153.
[2] *A. D.*, pág. 168.
[3] *A. D.*, pág. 134.
[4] *A. D.*, pág. 155.

se desee y la decisión que le atribuye un sentido dado, no hay mediación".[5] Esta mediación sería lo probable, que Sartre, según Merleau-Ponty, "rechaza". Se trata de una nueva paradoja, pues: "Sin embargo, ha dicho profundamente en otra ocasión que el mundo percibido es todo él probable".[6]

Lo ha dicho, y jamás se ha retractado de su afirmación. En la segunda parte de *Los comunistas y la paz* Sartre reprocha a los trotskistas su actuación simultánea en dos planos: la reconstrucción de la historia burguesa de acuerdo con la necesidad, y la de la historia proletaria de acuerdo con una perspectiva probabilista; *les* niega derecho a invocar retrospectivamente la probabilidad cuando proceden a interpretar dialécticamente la Historia de acuerdo con una fatalidad dialéctica. Pero él apela explícitamente a este concepto; y la identificación que ha establecido entre lo real y lo probable determina que la misma intervenga implícitamente en todos sus análisis. Sin embargo, Merleau-Ponty declara: "Para Sartre, esta probabilidad carece de valor". Recurre, para fundamentar su afirmación, a un procedimiento que ya he mencio-

[5] *A. D.*, pág. 155.
[6] *A. D.*, pág. 158.

nado: el del significado excesivo. Sartre escribió que si se quiere juzgar el objetivo final de las consignas que el partido comunista propone al proletariado, los hechos nada significan por sí mismos: "Como siempre, los hechos no afirman ni niegan... El problema sólo podrá ser resuelto después de haber tomado posición sobre cuestiones mucho más amplias".[7] La segunda parte de este fragmento indica claramente que la primera es mera repetición de una regla metodológica generalmente admitida: las ciencias experimentales, las ciencias sociales, la historia coinciden en que los hechos sólo nos hablan si somos capaces de criticarlos y de interpretarlos; Merleau-Ponty aísla la primera frase y atribuye a este lugar común el carácter de llave maestra del pensamiento de Sartre. El hecho, de acuerdo con Sartre, sería definitivamente equívoco.

En la discusión que lo opone a Lefort, Sartre afirma claramente que se limita a rechazar "la experiencia-que-incluye-su-propia-interpretación". Subraya la ambigüedad del hecho: "En primer lugar, los hechos no son tajantes como usted afirma: es preciso reconstruirlos; luego, *cada uno de ellos* se revela al mismo tiempo oscuro y cargado de significado. Todas las es-

[7] *C. P.*, I, pág. 8.

tructuras objetivas del mundo social se entregan en cierta primaria indiferenciación a la subjetividad obrera. Nada hay dilucidado, no existen garantías: la resignación y la revolución iluminan simultáneamente la situación, pero la relación entre ellas se modifica constantemente". Pero agrega inmediatamente que es posible salir de la ambigüedad: "Todo se *aclarará*, todo es real, comenzando por esta resistencia al descifrado: sólo es necesario tomarse cierto tiempo".[8]

Merleau-Ponty reconoce que también para Marx "toda situación es ambigua". Y aun llega a decir: "Nada tan marxista como la mezcla de hecho y significado". Entonces, ¿por qué pretende que Sartre se condena a negar la realidad histórica a la que Marx atribuye un papel? En realidad, responde: "El marxismo no los mezcla en el equívoco sino en la génesis de la verdad". Interpreta con mala fe las líneas de Sartre que acabo de citar, y sólo retiene el pasaje según el cual "los hechos son oscuros y están cargados de significado". Sartre dijo que *cada hecho* en sí mismo es equívoco: no afirmó que fuera imposible aclarar a unos por medio de otros. Se halla un ejemplo preciso de este trabajo de dilucidación en el pasaje de *Henri Martin* en el que

[8] *R. L.*, pág. 1588.

Sartre se interroga sobre el sentido de los carteles fijados por Martin: "Considerado en su realidad objetiva, el acto nos informa *hasta cierto punto*... Más allá de eso, la indeterminación es completa y no es posible juzgarlo sin relacionarlo con el universo".[9]

Se ha visto, sin embargo, que Sartre llegaba a la siguiente conclusión: "Todo será racional". El tiempo necesario para la tarea de descifrado no es, como lo sugiere Merleau-Ponty, infinito, situación que suprimiría prácticamente todo criterio. Es el tiempo requerido por la experiencia. Sartre dice, en otro lugar: "Las dificultades que hemos hallado nos retrotraen a la idea común de experiencia, oscuro conjunto de «consecuencias sin premisas» que se descifra entre varios".

Si tenemos presente estas líneas, resulta cómico el diálogo que sostiene Merleau-Ponty con el seudo-Sartre:

"¿Qué es esta ambigua relación? pregunta el seudo-Sartre, imbuído de claridad cartesiana. El sentido del presente, ¿está o no dado en él?"

Y Merleau-Ponty, que conoce la ambigüedad existencial, le responde: "Ni está dado en él ni

[9] *Henri Martin*, pág. 185.

es fruto absoluto de la creación, se desprende del presente, y ésa es la función de un congreso".[10]

El auténtico Sartre había hablado precisamente de una tarea de descifrado que exige tiempo y que se realiza entre varios; adhiere a la idea marxista de una génesis de la verdad, pues escribe que "todo se *aclarará*"; esta verdad devenida nada tiene que hacer con la *verdad querida* del seudo-Sartre, de la cual Merleau-Ponty dice que "autoriza a avanzar contra las apariencias, y es en sí misma locura". Tenemos derecho a preguntarnos si las paradojas de Sartre y su locura no se explicarían mejor por la incomprensión de su comentador.

En efecto, no disminuye la intensidad de la lluvia de contraverdades. Después de haber afirmado abusivamente que en Sartre "la toma de conciencia confiere el sentido", Merleau-Ponty agrega: "Y cuando se trata de un acontecimiento, lo hace *irrevocablemente*".[11] Se apoya en Marx para recordar a Sartre que: "La toma de conciencia... es en sí misma un hecho y le corresponde un lugar en la historia".[12] Y que: "Si

[10] *A. D.*, pág. 157.
[11] *A. D.*, pág. 156.
[12] *A. D.*, pág. 157.

atribuyo un sentido a la historia sólo lo hago porque ocupa en ella cierto punto de mira".[13]

Pero Sartre escribió en *El ser y la nada*: "Sólo existe el punto de vista del conocimiento *comprometido*. Lo cual equivale a decir que el conocimiento y la acción son sólo dos fases abstractas de una relación original y concreta".[14] Aplica esta misma idea a la Historia: el tema principal de la *Réponse à Albert Camus* es la afirmación de que la conciencia no puede en ningún caso retirarse de la Historia, la afirmación de que toda toma de conciencia constituye un hecho histórico: "Si yo creyera que la Historia es un estanque lleno de barro y de sangre... lo pensaría dos veces antes de arrojarme. Pero supongamos que ya estoy en ella, y que desde mi punto de vista vuestro propio enojo constituye la prueba de vuestra historicidad...".[15]

El sentido, alcanzado por la conciencia históricamente situada, es tan escasamente *irrevocable* que Sartre ha escrito: "Así, deberíamos contar con una historia humana finita para que determinado acontecimiento, por ejemplo la toma de la Bastilla, recibiera un sentido *definitivo*... Quien pretendiera hoy resolver el pro-

[13] *A. D.*, pág. 269.
[14] *S. N.*, pág. 370.
[15] *Temps modernes*, Nº 82, pág. 353.

blema olvidaría que el propio historiador es histórico, es decir, que él se historializa cuando ilumina la historia con sus proyectos y los de su sociedad... Por ello, es necesario decir que el sentido del pasado se halla en perpetuo *estado de prórroga*".[16]

Este texto desmiente absolutamente la afirmación de Merleau-Ponty: "Marx creía —y no es ése el caso de Sartre— en el devenir del sentido de las instituciones".[17] Dado que el sentido de las instituciones tanto como el de los acontecimientos, no es irrevocable, él mismo se historializa en el contexto de la praxis: y esto nos retrotrae, contra la locura de la verdad querida, a la idea de una verdad devenida. El sentido no está dado ni *ex nihilo* ni irrevocablemente: se desprende de los hechos y se critica en contacto con la historia.

Pero esta Historia no es, en el seudo-Sartre, otra cosa que una Historia de personas; dado que para él no existen sino hombres y cosas, se ve obligado a realizar "la reducción de la Historia a los actos de las personas".[18] Afirmación sorprendente, pues en Sartre la persona sólo puede ser comprendida realmente por me-

[16] *S. N.*, pág. 353.
[17] *A. D.*, pág. 167.
[18] *A. D.*, pág. 134.

dio de la Historia: tal la conclusión que se desprende de *¿Qué es la literatura?*, entre otras obras, y de *Saint-Genet*, donde Sartre escribe: "Para que un hombre tenga historia, es necesario que evolucione, que el curso del mundo, transformándose, lo transforme, y que él se transforme al mismo tiempo que transforma al mundo, que su vida dependa de todo y de él sólo, que él descubra en ella, en la muerte, un proyecto vulgar de su época y la obra singular de su voluntad".[19] En *Los comunistas y la paz* es más definitivo aún; el texto completo mutilado por Merleau-Ponty es el siguiente: "Hay hombres, bestias y cosas. Y los hombres son seres reales y singulares que integran conjuntos históricos".[20] Sartre puntualiza en otra parte del libro: "El conjunto histórico decide en cada instante el destino de nuestros poderes, establece los límites de nuestro campo de acción y de nuestro porvenir *real*; condiciona nuestra actitud ante lo posible y lo imposible, lo real y lo imaginario, el ser y el deber-ser, el tiempo y el espacio; sobre esa base decidimos, a nuestra vez, las relaciones que establecemos con los otros, es decir, el sentido de

[19] *Saint-Genet*, págs. 288-289.
[20] *C. P.*, II, pág. 725.

nuestra vida y el valor de nuestra muerte: en este marco aparece finalmente nuestro Mí. La Historia revela a algunos las soluciones y hace trastabillar a otros ante puertas clausuradas".[21]

Así, la persona depende en su Mí y en sus actos de la coyuntura histórica; tampoco debe olvidarse que en Sartre el acto es cosa harto diferente de la intención que lo anima: cuando caemos en un mundo alienado para nosotros, nuestras voluntades se nos escapan: "El acontecimiento transforma, no sólo en la historia sino aun en la vida familiar, nuestras mejores intenciones en voluntades criminales".[22] Lejos de representar siempre una intención consciente, el acontecimiento posee un *sentido objetivo*. "Poco importa, pues, que los huelguistas o los manifestantes tengan o no la *intención* de hacer la revolución; *objetivamente* toda demostración de masas es revolucionaria",[23] escribe Sartre. Y demuestra en *Los comunistas y la paz* de qué modo la acción de los obreros calificados cobra objetivamente un sentido reformista que ninguna voluntad se propuso subjetivamente infundirle.

Historia de personas, en el seudo-Sartre la

[21] *C. P.*, II, pág. 717.
[22] *Saint-Genet*, pág. 548.
[23] *C. P.*, III, pág. 1801.

Historia no es sino "una historia de proyectos" en la cual el pasado no desempeñaría ningún papel. Ya hemos visto hasta qué punto es falsa esta tesis por lo que respecta a la historia de la literatura. En *Los comunistas y la paz* Sartre recuerda constantemente, contra los trotskistas y contra Lefort, "esta historia *revuelta*, abundante en retardos y en ocasiones perdidas, en la que la clase obrera parece agotarse en el esfuerzo por compensar cierto retraso original, cuyo hilo se rompe a menudo a causa de golpes exteriores, guerras, etcétera".[24] Insiste —volveremos sobre ello— sobre los caracteres singulares que el proletariado francés debe a su historia singular: en este pasado *revuelto*, que no es ni el resultado inmediato de las voluntades personales ni impenetrable opacidad. Y condena radicalmente las interpretaciones sociológicas desdeñosas de la historia. "Debido a que comenzó por expulsar a la historia, el anticomunista se ve obligado a reintroducirla finalmente en su forma más absurda".[25]

En todo caso, dice Merleau-Ponty, esta Historia es discontinua, ella no encierra el devenir de una verdad, pues: "Una filosofía intuiti-

[24] *R. L.*, pág. 1606.
[25] *C. P.*, III, pág. 1732.

va todo lo finca en el instante". De ello ha de deducirse que Sartre encara la acción política como puro presente: "En él, el tiempo político se atomiza: una serie de decisiones frente a la muerte". "Los problemas políticos pueden y deben ser resueltos en el momento, sin retorno ni replanteo".[26]

Podríase objetar a Merleau-Ponty que en Sartre ninguna realidad es instantánea, que la teoría de la temporalidad, elaborada extensamente en *El ser y la nada*, suelda inextricablemente los diferentes momentos del tiempo, que perpetuamente el presente retoma el pasado al mismo tiempo que huye hacia el porvenir, y que no existe otra cosa que este doble ekstase*; Merleau-Ponty replicaría sin duda mediante una paradoja: en política, Sartre reniega de su obra anterior. Podríase entonces recordarle que en *Los comunistas y la paz* Sartre habla de un "tiempo auténtico de la dialéctica", y que ha escrito a propósito de las masas: "En realidad, su más elemental deseo se halla separado de su objeto por el universo y no puede ser satisfecho sino por *un trabajo de largo aliento*";

[26] *A. D.*, pág. 144.

* *Ekstase*: éxtasis. (N. del T.)

Merleau-Ponty replicará que, en efecto, en la última parte de *Los comunistas y la paz* Sartre "abandona el punto de vista del instante", pero no por ello dejará de interpretar de acuerdo con este punto de vista el conjunto del ensayo. Tenemos entonces derecho a preguntar a Merleau-Ponty si no teme que la incoherencia que señala en Sartre corresponda a un error de método en él mismo; el último ensayo de Sartre se opondría a toda la obra de este autor, y cada parte de este ensayo a todas las restantes: ¿acaso la función del comentador no consiste en restablecer la unidad general y en situar los elementos en el conjunto, en lugar de interpretar a cada uno aisladamente y en oposición al resto? Quizás entonces advertiría que Sartre no ha necesitado abandonar el punto de vista del instante, dado que, fiel a su pensamiento anterior, jamás lo adoptó.

¿Sobre qué se apoya Merleau-Ponty para afirmar lo contrario? Sobre la declaración de Sartre en la que afirma que en *Los comunistas y la paz* ha estudiado un momento definido de la Historia: ¡Por lo tanto, según Sartre, los momentos pueden ser aislados!, dice Merleau-Ponty escandalizado. Examinemos más atentamente su demostración.

Sartre escribió:[27] "Dejo a la Francia eterna en lucha con el proletariado-en-sí, y acometo la tarea de explicar ciertos acontecimientos rigurosamente definidos en el tiempo y en el espacio por la estructura singular de nuestra economía, y ésta, a su vez, por ciertos acontecimientos de nuestra historia local".

Esta actitud, que es la de los historiadores en general, adoptada muy a menudo por el propio Marx y por Lenín, parece a Merleau-Ponty muy singularmente sartriana: "Pero precisamente es teoría esta referencia al presente tal cual; hay teoría precisamente en esta manera de enfocar al acontecimiento como imborrable (?), como prueba decisiva de nuestras intenciones (?), como elección instantánea de todo el porvenir y de nosotros mismos (?)".

Podríamos denominar al procedimiento utilizado aquí por Merleau-Ponty el método de las afirmaciones gratuitas: He señalado cada una de ellas mediante un signo de interrogación. El texto es tanto más sorprendente cuanto que Sartre escribió *Los comunistas y la paz* contra los anticomunistas que pretendían atri-

[27] Acentúa aún más la mala fe de Merleau-Ponty el hecho de que Sartre escribió estas líneas en esa última parte de su ensayo, en la cual, según el propio Merleau-Ponty, no adopta el punto de vista del instante. Véase *C. P.*, III, pág. 1735.

buir a los acontecimientos del 28 de mayo y del 4 de junio la condición de imborrables, considerarlos prueba decisiva de las intenciones de los proletarios, y expresión de una elección instantánea; Sartre sostiene, por el contrario, que sólo constituyen un "signo negativo" y como tal "difícilmente descifrable". Es imposible, dice Sartre, si nos limitamos al presente, saber si las masas han desautorizado determinada cosa, ni saber lo que han desautorizado. "Debemos lidiar con la historia *local y cotidiana*, opaca, en parte contingente, y la vinculación entre los términos no es tan estrecha como para que no sea posible variar algunos, dentro de ciertos límites, sin modificar los restantes".[28] Por consiguiente, Sartre considera que la referencia al presente puro no puede bastar para iluminar el acontecimiento.

Merleau-Ponty prosigue su requisitoria, y para ello utiliza un nuevo procedimiento: el método de la dicotomía. Encierra al adversario en una nueva alternativa: "No hablar del proletariado, de la clase en sí y del Partido eterno, equivale aquí a concebir una teoría del proletariado y del Partido como creaciones continuas, como *muertos en estado de prórroga*".[29]

[28] *C. P.*, II, pág. 751.
[29] *A. D.*, II, pág. 144.

Merleau-Ponty enseña filosofía en el Colegio de Francia; ¿cómo se atreve a proponer el dilema: idea o creación continua? ¿No conoce sistemas —la fenomenología, por ejemplo— que, más allá de Platón y de Descartes, atribuyen a los existentes una dimensión temporal sin fijarlos en la eternidad? ¿Ignora realmente que es posible negar *la idea en sí* al mismo tiempo que se cree en la Historia, en la dialéctica y en el tiempo?

Sin embargo, las afirmaciones de Merleau-Ponty respecto de las relaciones entre Sartre y la dialéctica no se apoyan en argumentos más serios; en nombre de la filosofía intuitiva que atribuye a Sartre, escribe tranquilamente: "Sartre dice hoy que la dialéctica es una tontería".[30] "Nos trae una comprobación del fracaso de la dialéctica".[31] "Se *siente* que para Sartre la dialéctica ha sido siempre una ilusión".[32]

Ningún texto de Sartre autoriza afirmaciones semejantes. Sartre ha calificado de necedad el optimismo finalista que se disimula habitualmente detrás de las dialécticas: no a la dialéctica misma. No cree que informe la Historia

[30] *A. D.*, pág. 312.
[31] *A. D.*, pág. 133.
[32] *A. D.*, pág. 135.

una suerte de Idea-Fuerza, extraña a los hombres que la plasman, y que la llevaría por el cauce de una segura fatalidad hacia un fin feliz: pero tampoco Marx pensaba de ese modo cuando escribía: "La Historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus propios objetivos". Sartre hace suyas esas palabras;[33] desde su punto de vista, la dialéctica es el producto de nuestras actividades, las cuales, al caer en un mundo en el cual se cosifican, se escapan sobre la dimensión del para el prójimo y provocan inmediatamente nuevas actividades. Correlativa de la dialéctica que implica originalmente la temporalidad y de la que sostiene la relación del para sí con el para el prójimo, la dialéctica histórica no es de ningún modo una necedad, y es tan ajena a Sartre la idea de negarla que describe —ya lo hemos visto— la historia de la literatura bajo una figura dialéctica. Y escribe:

"El proceso del capital es dialéctico".[34]

"El panlogicismo de Hegel se hallaba duplicado por un pantragicismo, y, en el mismo sentido, en el marxismo existe el proceso del

[33] *R. C. Temps Modernes*, Nº 82, pág. 352.
[34] *R. L.*, pág. 1596.

capital y el drama humano: dos aspectos inseparables de la misma dialéctica".[35]

"Pero, ¿cómo se podría concebir lo que Trotsky denominaba "la dialéctica de los jefes del Partido y de las masas"? [36] "La dialéctica marxista no es el movimiento espontáneo del Espíritu, es el duro trabajo del hombre que quiere inscribirse en un mundo que lo rechaza".[37] "Marx nos ha permitido encontrar el tiempo auténtico de la dialéctica".[38] ¿Cómo es posible que Merleau-Ponty *sienta* que Sartre niega la dialéctica cuando éste escribe negro sobre blanco: "En realidad, hay dialécticas, y se encuentran en los hechos: tarea nuestra es descubrirlas y no introducirlas"? [39]

Merleau-Ponty llega al extremo de pretender que: "Una acción que sea un descubrimiento, un descubrimiento que sea una acción, en suma, una dialéctica, he aquí lo que Sartre se niega a considerar",[40] cuando en realidad Sartre afirma constantemente que toda acción es descubrimiento y todo descubrimiento acción. Ya

[35] *R. L.*, pág. 1576. El contexto demuestra claramente que se atribuye validez a esta dialéctica.
[36] *R. L.*, pág. 1609.
[37] *R. L.*, pág. 1605.
[38] *R. L.*, pág. 1606.
[39] *C. P.*, III, pág. 1732.
[40] *A. D.*, pág. 192.

he citado el pasaje en el cual Sartre dice: "El conocimiento y la acción no son sino dos fases abstractas de una relación original y concreta". Se trata de una de las tesis que desarrolla en *El ser y la nada* y que reaparece en el origen de *¿Qué es la literatura?*

"El escritor comprometido sabe que la palabra es acción: sabe que descubrir equivale a transformar, y que sólo es posible descubrir si se tiene la intención de cambiar". Si el acto del descubrimiento es extraño, ello se debe a esta suerte de duplicación que él implica: *plantea* como *fin* lo que constituye una de sus dimensiones inmediatas. Pero en la relación del conocimiento con el acto, como en la que existe entre el mí y el otro, entre el pasado y el porvenir, se hallan reunidas, de acuerdo con Sartre, todas las condiciones de una dialéctica.

3

Si no hay historia, ni verdad, ni temporalidad, ni dialéctica, el sentido de los acontecimientos es imposición forzada por decreto, y la acción se reduce a una serie discontinua de decisiones arbitrarias. Tal la tesis central gracias a cuyo apoyo Merleau-Ponty ha construido su seudosartrismo. Anuncia en la introducción de su estudio sobre Sartre que éste reemplaza la filosofía de la Historia por "una filosofía de la creación absoluta en lo desconocido". El comunismo se convierte entonces en "empresa indeterminada, sustraída, como el deber, a toda discusión, pero también a toda prueba".[1] En esta concepción: "La acción del Partido se sustrae a la crítica de los sentidos".[2]

"El hacer es iniciativa absoluta, sin raíces".[3]

[1] *A. D.*, pág. 138.
[2] *A. D.*, pág. 139.
[3] *A. D.*, pág. 186, nota.

El militante, el Partido, la clase, nacen de una "voluntad sin respaldo en las cosas".

Es sabido que Sartre no ha admitido jamás la posibilidad de un acto sin motivo ni de una creación *ex nihilo*:

"La libertad del Para-sí está siempre *comprometida*: no se trata aquí de una libertad que sería poder indeterminado y que preexistiría a su elección".[4]

"La estructura de la elección implica necesariamente que ella sea elección en este mundo. Una elección que fuera tal *a partir de nada*, elección *contra nada*, no sería elección de nada y se anonadaría como elección".[5]

"Nuestras decisiones reúnen en nuevas síntesis y en nuevas ocasiones los *leit motiv* que dirigen nuestra vida".[6]

"El acto transforma lo posible en real".[7]

"Se hace algo de algo".[8]

Inútil sería abundar en citas. Merleau-Ponty recuerda muy bien que para Sartre "la libertad no está en la decisión".[9] Pero una vez más

[4] *S. N.*, pág. 558.
[5] *S. N.*, pág. 559.
[6] *Saint-Genet.*
[7] *Saint-Genet*, pág. 321.
[8] *S. N.*, pág. 566.
[9] *A. D.*, pág. 266.

se desembaraza de todo escrúpulo mediante la paradoja; también aquí el pensamiento de Sartre se rebelaría contra su obra: "Todo ocurre como si estos pensamientos no intervinieran cuando toca a Sartre tomar posición en el presente: entonces retorna [10] (?) a la ideología de la elección y al futurismo".

Nos atendremos, pues, al pensamiento político de Sartre y procuraremos determinar si, de acuerdo con este autor, la voluntad revolucionaria, la clase, el Partido, aparecen realmente "sin respaldo en las cosas".

Así lo sostiene Merleau-Ponty: "En rigor, el proletariado no es condición del militante, y (a Sartre) le basta que la voluntad revolucionaria no aparezca armada de pies a cabeza del seno de la miseria para suponer que carece de toda relación con ésta y para hacerla aparecer *ex nihilo*".[11]

Como el Oreste de las *Moscas*, el militante vería desbordar sobre él la libertad, y por decreto se convertiría en revolucionario. Tal el sentido que Merleau-Ponty atribuye al texto de Sartre: "El hombre se encuentra en proce-

[10] *A. D.*, pág. 267. ¿Cómo podría Sartre retornar a una filosofía a la cual precisamente jamás adhirió, según propia confesión de Merleau-Ponty?
[11] *A. D.*, pág. 145.

so de construcción: es *lo que falta* al hombre". Según Merleau-Ponty estas palabras quieren decir que el hombre es "un deber ser y aun un puro deber". "La mordedura del deber o de la nada sobre el ser, la libertad que en cierta ocasión Sartre denominó "mortal", es la que constituye el militante".[12] Divertido, Merleau-Ponty se pregunta por qué Sartre no milita más bien en la *Union pour l'action morale* (Unión en pro de la acción moral).

Me temo que Merleau-Ponty, que aconseja no leer a Sartre con los anteojos de Marx, no haya tomado aquí —Dios sabe por qué— los de Lagneau. De lo contrario, hubiera entendido de modo muy diferente el texto que ha mutilado arbitrariamente. En efecto, Sartre escribió: "El nuevo proletario no puede aducir el menor mérito... Sin embargo, *la fatiga y la miseria* lo abruman; *es preciso que reviente o que obtenga satisfacción*. ¿Sobre qué apoyará sus reivindicaciones? ¡Y bien! ¡Precisamente, sobre nada![13] O, si así se lo prefiere, sobre

[12] *A. D.*, pág. 146.

[13] Ante la posibilidad de que se aplique aquí el método del significado excesivo, es necesario precisar: este nada es *nada* sólo en relación con el mundo burgués de los valores y del mérito; pero duplica esta ausencia la presencia harto concreta de una necesidad. Aquí, Sartre se aproxima considerablemente a la fórmula marxista:

ellas mismas: la *necesidad* crea el derecho. Este nuevo humanismo es en sí mismo una necesidad: se lo vive en el vacío como el sentido mismo de una *inadmisible frustración*... para los obreros especializados el hombre está en proceso de construcción, etcétera".[14]

Así, la mordedura de la nada sobre el ser se llama aquí no libertad sino necesidad. Merleau-Ponty es el único que pretende que en Sartre, porque no sale del seno de la miseria armada de pies a cabeza, la voluntad revolucionaria no sale absolutamente de ella: en realidad, ella nace de una *inadmisible frustración*. Ya en la segunda parte de su ensayo,[15] Sartre había demostrado que la condición del obrero especializado no le deja otra salida que la conversión revolucionaria: una conversión encierra lo que ella supera y en este caso surge de una falta absoluta de todo, es decir, precisamente de la miseria. Con respecto a la libertad, dice Sartre, cuando habla de las masas: "Ellas no imaginan siquiera lo que es".[16]

¿Cómo se atreve Merleau-Ponty a sostener

"La necesidad de una cosa es en sí misma razón suficiente de su satisfacción".

[14] *C. P.*, III, pág. 1581.

[15] Pág. 756 y siguientes.

[16] *C. P.*, III, pág. 1794.

que la alternativa "reventar u obtener satisfacción" enfrenta al proletariado con un imperativo moral en el sentido kantiano de la palabra? ¿Cómo puede confundir a un hombre que tiene hambre con los idealistas bien alimentados de las ligas y las uniones moralizantes? Toda la polémica desarrollada sobre ese fundamento se desacredita inmediatamente, pues se basa en la confusión de una teoría de la necesidad con una teoría de la libertad.

Es evidente la razón de un error tan monumental. Lo que no existe no puede tener raíces: Merleau-Ponty reemplaza la fundamentación en la necesidad por "el rapto de la libertad" porque quiere atribuir a Sartre la negación absoluta de la existencia del proletariado. De ese modo, el pensamiento político de Sartre sería el calco de su ontología. "El partido es un doble de la conciencia",[17] afirma Merleau-Ponty. La ontología del seudo-Sartre enfrenta a la conciencia soberana y al ser opaco; su pensamiento político enfrenta sólo "la abrupta voluntad de los jefes y la necesidad opaca de las cosas".[18] La realidad significante —aquí, el proletariado— resultaría escamoteada.

[17] *A. D.*, pág. 143.
[18] *A. D.*, pág. 227.

"El proletariado de que habla Sartre no es comprobable, ni discutible, ni tiene vida, no es un fenómeno, es una categoría delegada para representar a la humanidad en el pensamiento de Sartre".[19]

Es "una idea de los jefes. Desborda la Historia, no queda aferrado en la trama, carece de motivaciones y, como todas las ideas, es causa de sí misma." "Es una definición y sólo existe en el espíritu de Sartre".[20]

Y como Merleau-Ponty apenas se deja intimidar por los textos de Sartre, declara lo siguiente: "No estamos ante una realidad histórica".

Pero Sartre escribió, negro sobre blanco: "El proletariado francés constituye una realidad histórica".

Y no sólo lo ha escrito; en realidad, es una de las tesis fundamentales de su ensayo: contra los trotskistas, contra Lefort, a quien acusa de tratar al proletariado como a una Idea, insiste permanentemente sobre los caracteres concretos, *comprobables*, *vivientes*, que determinan la historia singular de cada proletariado —y en el caso dado, la del proletariado francés. Los

[19] *A. D.*, pág. 227.
[20] *A. D.*, págs. 228-229.

remolinos que lo atraviesan no expresan una esencia eterna; cuando habla de las luchas obreras, Sartre se niega a ver en ellas la fatal repetición de un esquema abstracto: "Descubro en estas batallas el influjo de factores precisos, y en el sopor posterior veo el efecto de la derrota y del Terror".[21]

A los innumerables pasajes de Sartre que describen concretamente la historia y la condición del proletariado, Merleau-Ponty opone uno de sus habituales dilemas: el proletariado *es* o no es *nada*. Lo cual significa olvidar que en la fenomenología —estimada hasta hace poco por Merleau-Ponty— lo existente no puede ser encerrado en esa alternativa: lo existente se hace. Sartre, fiel a esta doctrina, se niega a endiosar al proletariado lo cual, ciertamente, no lo lleva a desconocer la existencia del mismo:

"Si la clase existe, ha de ser como proximidad nueva de cada uno y de todos, como forma de presencia que se realiza a través de las fuerzas disociadoras y contra ellas: aquélla forjará la *unidad* de los trabajadores... Sólo quiero demostrar que la unidad de la clase no puede ser ni pasivamente recibida ni producida espontáneamente".[22]

[21] *C. P.*, II, pág. 763.
[22] *C. P.*, II, pág. 725.

"La clase se hace y rehace incesantemente: es movimiento y acción". "La clase como unidad *real* de las multitudes y de las masas *históricas* se expresa a través de una operación determinada en el tiempo que envía a una intención; jamás se separa de la voluntad concreta que la anima ni de los fines que persigue. El proletariado se forja a sí mismo mediante su propia acción cotidiana".[23]

Esta tesis, observa Sartre, confluye con la de Marx, quien también define a la clase por medio de la praxis. La mala fe de Merleau-Ponty consiste en este caso (pues sabe que para Sartre libertad, elección y acción jamás significaron *decisión*) en asimilar la praxis según la comprende Sartre a decisiones instantáneas y arbitrarias, carentes de toda motivación:

"El proletariado sólo comienza a existir gracias a decisiones fulgurantes, y en oposición a toda realidad concreta".[24]

Por el contrario, Sartre afirma que el proletariado se forma sobre la base de situaciones concretas: su necesidad, su miseria y el sistema de producción.

"Para el obrero, escribe Sartre, la política no

[23] *C. P.*, II, pág. 734.
[24] *A. D.*, pág. 156.

puede ser un lujo; por el contrario, constituye una necesidad".[25]

Sin praxis, la clase no existe; pero la praxis implica ciertas condiciones muy concretas: "El régimen de producción es condición necesaria de la existencia de una clase; toda la evolución histórica, el proceso del capital y el papel del obrero en la sociedad burguesa impiden al proletariado ser un agrupamiento arbitrario".[26]

Sea, dirá Merleau-Ponty; en cualquier caso, para Sartre todo ocurre como si el proletariado nada fuera; no interrumpe la abrupta intimidad entre la conciencia y el ser, pues la única conducta que se le permite es la obediencia al Partido. "Es instantáneamente por la obediencia, y cesa de ser tan pronto como desobedece".[27]

"No hay intercambio entre los que conciben y los que ejecutan".[28]

El Partido surge *ex nihilo*: "Si todo surge de la libertad, si los obreros nada son, ni siquiera proletarios, antes de haber creado el Partido, éste no se funda sobre nada dado, ni siquiera sobre la historia común de los proletarios".[29]

[25] *C. P.*, II, pág. 756.
[26] *C. P.*, II, pág. 734.
[27] *A. D.*, pág. 227.
[28] *A. D.*, pág. 202.
[29] *A. D.*, pág. 147.

Una vez creado, el Partido "practica la elección injustificable";[30] decreta la acción "prescindente de todo motivo previo, contra toda razón".[31]

¿Sartre ha concebido realmente de este modo la relación de las masas con el Partido?

Ya hemos dicho —y conviene repetirlo con la misma frecuencia con que Merleau-Ponty afirma lo contrario—: no todo se origina en la *libertad*, sino en la situación. Las condiciones de vida del obrero de fábrica, su fatiga, la degradación del saber, correlativo con la mecanización del trabajo, impiden que pueda ser al mismo tiempo obrero y militante; el militante debe surgir de la masa, y al mismo tiempo —como lo ha dicho el propio Lenin— *salir* de ella: "El binomio técnico-obrero de fábrica debe ser compensado por el que forman el obrero de fábrica y el militante profesional".[32]

"Legitima a los nuevos funcionarios la *necesidad* que se tiene de ellos".[33]

Surgido de una masa que no es *nada*, pero que define concretamente el momento singular de la economía que lo explota, llevado al poder

[30] *A. D.*, pág. 230.
[31] *A. D.*, pág. 188.
[32] *C. P.*, III, pág. 1803.
[33] *C. P.*, III, pág. 1804.

por la necesidad que ella tiene de él, el Partido se mantiene tan inextricablemente vinculado con la masa, que precisamente sin ésta nada es. "Si las masas se negaran repentinamente a seguirlo, lo perdería todo; a pesar de todo su poder, se asemeja a Anteo, que sólo tenía fuerza en contacto con la tierra".[34]

El Partido es "la perspectiva a partir de la cual el proletariado puede reubicarse en la sociedad y, a su vez, tomar como objetos a quienes hacen de él un objeto: es la tradición y la institución... Pero el contenido de estas formas vacías surgirá de la vinculación misma del movimiento que realizan las masas para reunirse".

"El Partido sólo se distingue de las masas en la medida en que constituye la unión de las mismas".[35]

Pero Sartre niega, contra Lefort y contra los trotskistas, que las masas estén dotadas de cierta espontaneidad inteligente, organizada, la cual permitiría elaborar una política sin la mediación de un aparato: y también en este caso coincide con Marx. Pero jamás pensó que las masas fueran pura inercia, opacidad desprovista de sentido. Dice, por el contrario, que cuando se desencadena un gran movimiento social: "El origen de la corriente es extrasindical: el hambre, la cólera o el terror dan el impulso inicial, o, a veces, como en 1936, desempeña ese papel el súbito rayo de la esperanza".[36]

"Sin organismo sindical, quizás el movimiento se detendría. Pero el organismo sindical es incapaz por sí mismo de engendrar el movimiento: cuando lo desencadena, ello se debe a que se ha distanciado de la verdadera causa".

Por consiguiente, las masas no obedecen al militante: éste, por el contrario, es quien debe servirlas.

"No es posible ni movilizar ni maniobrar a las masas, y éstas se deciden a entrar en acción cuando se transforman en comunidades actuantes bajo la presión de circunstancias exteriores".[37]

Las masas "indican el objetivo que es preciso conquistar: al militante corresponde descubrir el camino más corto que conduce a ese objetivo".[38]

Nos hallamos, por lo tanto, muy lejos de una concepción política que niega el control de las

[34] *C. P.*, II, pág. 703.
[35] *R. L.*, pág. 1607.

[36] *C. P.*, III, pág. 1807.
[37] *C. P.*, III, pág. 1818.
[38] *C. P.*, III, pág. 1814.

masas sobre los jefes. Merleau-Ponty pretende que, según Sartre, "ni puede hablarse de la idea de un control sobre los jefes".[39] Pero Sartre escribe: "Las masas controlan al militante como el mar controla al hombre que maneja el timón...; éste gozará de la confianza de aquéllas sólo si acepta llevarlas a donde ellas van".[40]

"Los funcionarios dirigen los movimientos por aproximaciones sucesivas: un golpe de timón a la izquierda, un golpe de timón a la derecha".[41]

Merleau-Ponty pretende que para Sartre la acción del Partido es "como una «técnica de las masas» que las «agita» según se hace con una emulsión... Todo lo contrario de una acción en la cual el Partido y la clase obrera viven conjuntamente la misma situación y forjan juntos la misma historia".[42]

Pero si Sartre reserva un lugar a *la agitación permanente* por medio de la cual el Partido lucha contra las fuerzas de disociación que se ejercen sobre las masas, de ningún modo limita la acción comunista a esta técnica: y se necesita mucha mala fe para confundir así las co-

[39] *A. D.*, pág. 149.
[40] *C. P.*, III, pág. 1808.
[41] *C. P.*, III, pág. 1867.
[42] *A. D.*, pág. 164.

sas, cuando Sartre ha escrito que el Partido "es una mediación entre hombres... (esta mediación) es, en ciertos momentos de la historia obrera, simultáneamente relación y voluntad; esta ambigüedad... crea la posibilidad de una *dialéctica* que a veces *opone* las masas al Partido y a veces las une... Sin duda, las órdenes del Partido carecen de efecto si su sentido no es el de las *corrientes sociales*; pero para que se ajusten a las tendencias reales del movimiento obrero es necesario que éstas existan, y para que existan, para que sean concretas, se requiere cierto grado de integración".

"Lo mismo que toda relación real, la vinculación del Partido con las masas es ambigua: por una parte, el Partido se rige por ellas, y por otra, las organiza y procura educarlas".[43]

Resulta ofensivo que Merleau-Ponty niegue a Sartre el derecho de recurrir a un concepto ambiguo. Precisamente él, que no vacila en invocar una *acción pesada*, que opone absolutamente la complejidad de lo real a las afirmaciones simplistas del seudo-Sartre, se indigna cuando Sartre escribe: "Creo que no es posible explicar la situación actual sino por cierta inex-

[43] *C. P.*, II, pág. 197.

tricable mezcla de acción y de pasión, en la que la pasión domina provisionalmente".[44]

"¿Cómo hemos de comprender esta mezcla de agua y de fuego?",[45] exclama Merleau-Ponty. Pero todos los análisis se proponen justamente dilucidar la cuestión. Afirma Sartre que la función del Partido consiste en animar la pasividad. "Para transformar la miseria en factor revolucionario, es necesario determinar su razón de ser y sus exigencias".[46]

A los ojos de las masas, el Partido representa "sus aspiraciones, sus tendencias, pero llevadas al extremo, es decir, el más elevado nivel de eficacia".[47]

La política de los jefes y el humor de las masas, dice Sartre, son "una y otro función de las circunstancias exteriores: finalmente uno de estos factores reacciona sobre el otro, se modifican mutuamente, se adaptan uno al otro, y finalmente se establece el equilibrio, una recíproca acomodación, y desaparecen los posibles: tales jefes, tales masas, tales masas, tales jefes".[48].

[44] *R. L.*, pág. 1623.
[45] *A. D.*, pág. 232.
[46] *R. L.*, pág. 1611.
[47] *C. P.*, II, pág. 697.
[48] *C. P.*, II, págs. 747-748.

Esta descripción, como muchas otras, nos muestra al Partido y a la clase obrera viviendo "en conjunto la misma situación". Lejos estamos de una acción que se impondría desde el exterior a las masas inertes. Pero, contra todos estos textos, Merleau-Ponty se obstina en afirmar que para Sartre el Partido es *acción pura*; por lo tanto, resulta contradictorio cargarle el peso de la realidad: en ese caso, la acción perdería su pureza. Sin duda. Pero, ¿cuándo ha utilizado Sartre la expresión "acción pura" en el sentido que Merleau-Ponty le atribuye: una acción sin fundamento en los hechos y sin relación con el dato? Dos veces emplea Sartre la expresión a la que Merleau-Ponty —mediante el procedimiento del significado excesivo— transforma en una de las claves del pensamiento político sartriano. Cuando opone el Partido a las masas, Sartre escribe: "Las masas concluirán por transformar el mundo, pero por el momento el mundo las abruma... El Partido es *acción pura*, y debe avanzar o desaparecer".[49] Este pasaje significa que el Partido jamás puede descansar, adormecerse, esperar: aquí, *la acción pura* simplemente se opone a la *inacción*. Más adelante, Sartre explica que el

[49] *C. P.*, II, pág. 697.

hombre de la masa sufre la embarazosa carga de los intereses particulares: "Es necesario arrancarlo de ellos, el órgano de vinculación debe ser *acto puro*... El Partido es el movimiento mismo que une a los obreros llevándolos a la toma del poder".[50] En este caso, la pureza se opone a la gravitación de los intereses particulares. Pero Sartre jamás creyó que la acción del Partido pudiera no ser acción *aplicada*. La única prueba que Merleau-Ponty ofrece en apoyo de su interpretación es la siguiente:

"Ocurre que la ontología de Sartre quiere que la historia concebida como porvenir común se realice gracias a la acción pura de unos, idéntica a la obediencia de los otros".[51]

Ya hemos visto qué se puede pensar de la interpretación que Merleau-Ponty ofrece de la ontología de Sartre. Observemos, además, que el modo como relaciona el pensamiento político y la ontología de Sartre es por lo menos arbitrario. De acuerdo con la conveniencia de Merleau-Ponty, la ontología reviste carácter obligatorio o, por el contrario, le está permitido a Sartre rebelarse con ella. Se nos dice aquí que ella sólo autoriza la acción pura: he citado

[50] *C. P.*, II, pág. 761.
[51] *A. D.*, pág. 219.

textos que desmuestran que ella no admite actos surgidos *ex nihilo*, es decir, no admite el acto puro. ¿Entonces? ¿No es evidente que aquí Merleau-Ponty se mueve en medio de afirmaciones puras?

Es divertido leer, a la luz del auténtico Sartre, el diálogo que Merleau-Ponty desarrolla con el seudo-Sartre. Objeta a este último:

"La clase no se encuentra ante el militante como un objeto que la voluntad de éste moldea o manipula: también se encuentra detrás de él".[52]

"Ni el proletariado recibe la idea del Partido, ni éste la ofrece a aquél; la idea es *elaborada* en el Partido".[53]

Pero Sartre escribe: "Dado que no pueden moverse sin conmover la sociedad, las masas son revolucionarias debido a su propia *situación objetiva*: para *servirlas*, los responsables deben *elaborar* una política revolucionaria".[54]

"Si la experiencia activa comienza en la receptividad y en la incertidumbre... *puede* realizarse el descifrado a través de una media-

[52] *A. D.*, pág. 157.
[53] *A. D.*, pág. 157.
[54] *C. P.*

ción. No se trata de que un Partido pueda imponer sus claves: las *ensaya*, eso es todo".[55]

Merleau-Ponty recuerda que "Lenin imponía a la conciencia la obligación de informarse de todo cuanto el proletariado piensa y hace espontáneamente".[56]

Pero Sartre dice que: "La tarea esencial de los militantes consiste en mantener el contacto con las masas". El militante debe "elaborar conjeturas sobre las disposiciones de las masas, sobre el efecto producido por los discursos del propio militante, sobre las *posibilidades objetivas de la situación*".

Más aún:

"Es preciso estar en condiciones de *prever* las reacciones obreras. ¿Cómo podríamos decidir sin reunir informaciones, sin realizar sondeos y consultar las estadísticas? Las masas continuamente ofrecen indicios: al militante corresponde interpretarlos".[57]

Colocado al abrigo de todo criterio de verdad, "el Partido no puede equivocarse", dice Merleau-Ponty.

[55] *R. L.*, pág. 1589.
[56] *A. D.*, pág. 175.
[57] *C. P.*, III, pág. 1082.

Pero Sartre escribe, a propósito del militante: "La síntesis que el militante realiza no es en sí misma más que una reconstrucción cuya probabilidad, en el mejor de los casos, no puede superar la de una hipótesis científica antes de la verificación experimental. Naturalmente, existirá una contraprueba: pero como la acción misma ocupa el lugar de la experimentación... *el error es costoso*".[58]

Merleau-Ponty reprocha a Sartre considerar la relación del Partido con las masas como relación de fin a medio o de medio a fin, cuando en realidad entre ellos existe una relación abierta. Pero Sartre escribe con respecto a las masas:

"Puesto que ellas representan a las fuerzas mismas capaces de realizar la empresa revolucionaria, se dirá que son los medios de esta política en la medida en que son el fin de la misma".[59]

"Como no se trata de modificarlas, sino de ayudarlas a devenir lo que son, (el Partido) es al mismo tiempo la expresión más simple y el ejemplo de las masas".[60]

[58] *C. P.*, III, pág. 1810.
[59] *C. P.*, III, pág. 1815.
[60] *C. P.*, II, pág. 697.

Merleau-Ponty recuerda que: "El Partido vale para el militante sólo por la acción para la cual lo convoca, y esta acción no es *totalmente definible desde el comienzo*".[61]

Pero Sartre ha explicado que: "La clase *ya reunida* puede *superar a sus jefes, empujarlos más lejos* de lo que ellos quisieran, y expresar sobre el terreno social una primera decisión que quizás sólo fue política".[62]

Desarrollar una política sobre la base de una serie de actos puros sin relación con la historia ni con la verdad, implica evidentemente las más absurdas consecuencias.

"Los posibles se encuentran todos a la misma distancia, en cierto sentido a distancia cero, pues sólo cabe aspirar, en cierto sentido, al infinito".[63]

Sin embargo, Sartre explica que el papel del Partido consiste precisamente en ordenar los posibles que para la masa aparecen inmediatamente a la misma distancia. Es el sentido de la táctica del doble objetivo: "Señálanse a las masas las consecuencias lejanas de su propia acción reivindicadora, se les enseña cuáles son las

[61] *A. D.*, pág. 172.
[62] *R. L.*, pág. 1609.
[63] *A. D.*, pág. 179.

condiciones generales que permitirán la satisfacción de sus reivindicaciones".[64]

De acuerdo con Sartre, dice Merleau-Ponty, la praxis "es, por consiguiente, la vertiginosa libertad, el poder mágico que nos asiste de hacer y de hacernos como nos plazca".[65]

Y Sartre escribe: "El movimiento de la economía prefigura la praxis".[66]

"La voluntad inmediata de transformar el mundo, no apoyada sobre ninguna realidad histórica y que no implica ni estrategia ni táctica, es históricamente la ley del corazón y el vértigo del corazón", observa Merleau-Ponty, y objeta prudentemente: "Pretensión insensata es recrear la historia sólo por medio de la acción pura, sin complicidad exterior".

Sin embargo, ciertamente Sartre no cree que sea posible "recomenzar la historia desde cero", y así escribió en la *Réponse à Camus*: "Ante todo es necesario aceptar muchas cosas si se pretende intentar la modificación de algunas".

En realidad, las palabras mismas que emplea Merleau-Ponty implican cierta insensatez: ¿dónde está el punto cero de la historia? Y si

[64] *C. P.*, III.
[65] *A. D.*, pág. 179.
[66] *C. P.*, III, pág. 1770.

lo situamos en la era del pitecantropo, ¿cómo remitirnos a él?

"De la sociedad dada a la sociedad revolucionaria, no hay gradación ni camino", dice Merleau-Ponty, comentando a Sartre. Pero éste escribe: "Para que un día (las masas) puedan triunfar, es necesario preparar el triunfo: concertar alianzas..., definir una estrategia, inventar una táctica".[67] "El papel del Partido consiste justamente en ofrecer una política que sea vehículo de las exigencias de las masas"; pues "la necesidad es defecto, y sobre ella puede fundarse un humanismo, no una estrategia".

Bien se ve que la deformación del pensamiento político de Sartre es tan radical en *Las aventuras de la dialéctica* como la falsificación de su ontología. Frente a un proletariado opaco y mudo como las cosas, el Partido crearía *ex nihilo* la Historia por medio de actos instantáneos: el voluntarismo del acto puro es simétrico del imperialismo de la conciencia pura, y confiere su sentido al mundo. Ambos son igualmente ajenos a Sartre. De acuerdo con éste, el papel del Partido es, por el contrario, desprender la verdad que indica el mundo probable, mediante una experiencia que exige tiempo y que implica posibilidades de error; se trata, a partir de esta verdad, y sobre la base de las necesidades de las masas, impulsado y controlado por ellas, de elaborar una política de gran alcance que posibilite el triunfo de las reivindicaciones populares.

[67] *C. P.*, III, pág. 1801.

4

Tentados estaríamos de creer que las aberraciones del seudosartrismo lo separan radicalmente del plano de la realidad. Sin embargo, Merleau-Ponty admite cierta curiosa armonía preestablecida entre el delirio filosófico que atribuye al sujeto carácter de demiurgo soberano y la insensatez de una política de la acción pura: en Sartre hallaríamos una adecuada descripción del ultrabolchevismo. Su único error consistiría en manifestar una actitud de simpatía respecto de esta última forma del comunismo. En efecto, Sartre ya no cree, dice Merleau-Ponty, en esa verdad inmanente que, de acuerdo con Marx, garantizaba la praxis: la revolución. Por lo tanto, su decisión es simplemente una opción moral, expresión de inquietudes personales. Si nos mantenemos firme-

mente sobre el terreno de la objetividad, necesariamente adheriremos a ese acomunismo agnóstico que Merleau-Ponty ha adoptado desde que la guerra de Corea lo convenció de la necesidad de apoyar su propia libertad.

Examinaremos los diferentes momentos de esta demostración.

En el caso de Sartre, la revolución sólo intervendría como mito y utopía. "La revolución de que habla Sartre carece del sentido que le atribuye el marxismo, es decir, el de mecanismo interior de la lucha de clases, y tiene el sentido que para el marxismo es lejano, es decir, el de afirmación de fines".[1]

Pero cuando Sartre dice que el proletariado ha perdido asidero sobre la Historia, se limita a comprobar que los obreros no sienten ya la revolución como tarea cotidiana; ya no hay coincidencia inmediata entre sus reivindicaciones de detalle y su voluntad de transformar el mundo; lo cual no significa que ésta se haya extinguido ni que el capitalismo ya no se encuentre desgarrado por contradicciones que exigen el estallido revolucionario:

[1] *A. D.*, pág. 184.

"No cabe deducir de todo ello que el proletariado haya perdido el recuerdo de su tarea infinita: pero sí que la coyuntura le priva de todo porvenir, obligándolo a concentrarse sobre sus intereses inmediatos. Nunca, sin embargo, ha sido tan clara esta verdad: cada clase busca la muerte de la otra... Y de hecho, si la crisis se agrava, puede desembocar en la revolución, es decir, en la destrucción de una economía minada por sus contradicciones interiores".[2]

Merleau-Ponty admite que: "Hay un flujo y reflujo del proletariado que vive políticamente en el seno del Partido".[3] Sartre atribuye al período actual carácter de momento de reflujo; el proletariado no por ello es menos revolucionario, desde el punto de vista de su situación objetiva, y si necesita del Partido para obtener la transformación de su voluntad en praxis eficaz, no se tiene derecho a deducir de ello que: "la Revolución misma será obra del Partido". Creada por el Partido, la revolución no será *la misma* que debía madurar en el seno del proletariado, no será auténtica, dice Merleau-Ponty, pues su autenticidad exigiría el acceso

[2] *C. P.*, pág. 1773.
[3] *A. D.*, pág. 163.

del proletariado a la vida política y a la gestión; todo este razonamiento reposa sobre la disociación previamente realizada entre el aparato y las masas; pero si el Partido se distingue de las masas sólo en la medida en que es la unión de las mismas, las objeciones de Merleau-Ponty se derrumban por sí mismas.

Más aún, afirma que, carente de garantía, "la revolución se define exclusivamente a través de su antagonismo a la clase que elimina". "Superación del Otro en dirección a la tarea infinita, dice Sartre... Marx pensaba: superación del Otro y de sí mismo". En realidad, la idea de tarea infinita implica en Sartre no que la revolución se ubica en el infinito, sino que, una vez que se ha eliminado a la burguesía como clase, el proletariado deberá superar precisamente el momento de la negación. Si Sartre rehusa describir las formas exactas de la sociedad futura, ello se debe a que para él, como para Marx, la revolución no tiene sentido como posición final; imposible imaginarla positivamente sin caer en utopía. Ello no significa que el porvenir se convierta en total oscuridad; ése sería el caso si efectivamente el P. C. recreara el porvenir a partir de cero mediante la acción pura; pero la hipótesis es en sí misma absurda; Merleau-Ponty re-

conoce por otra parte que: "Se encara al P. C. no como acción pura sino como acción aplicada"; precisamente desde ese punto de vista lo ha descrito siempre Sartre. El problema consiste en lograr el triunfo histórico de una verdad inscrita en las estructuras sociales; la praxis no es una invención *ex nihilo*, se basa sobre los significados objetivos que indica el mundo. De este último a un mundo revolucionario hay, por lo tanto, una transición perfectamente inteligible. Sin duda, no se deduce de lo anterior que el porvenir sea totalmente previsible: tampoco lo era para Marx o para Lenin. Merleau-Ponty es el primero en reconocer que una praxis, dado que "acepta comprometerse más allá de lo que *sabe* de un partido y de la Historia, permite enriquecer el conocimiento, de modo que su divisa podría ser *clarum per obscurius*".[4] ¿Por qué cuando este compromiso se refiere al sentido de la revolución declara de pronto con ironía que: "La elección revolucionaria es realmente elección de no importa qué", y que Sartre, a la inversa de la praxis, practica el *obscurius per clarum*?

En realidad, Merleau-Ponty se obstina en

[4] *A. D.*, pág. 264.

reconstruir a Sartre por vía de deducción pura, a partir del seudosartrismo. Si Sartre niega la historia, la dialéctica y finalmente la revolución, su compromiso sólo puede fundarse sobre principios abstractos. "La lectura decisiva de los acontecimientos depende, por lo tanto, de una opción moral". Merleau-Ponty reconoce que el juicio político "se sustrae a la moral tanto como a la ciencia pura: corresponde al plano de la acción, que describe un movimiento pendular entre ambas".[5] Pero, puesto que Sartre repudia la ciencia, y dado que en su filosofía "no existe una verdad social", la decisión no puede ser para él un acto ético. Como se sentiría acusado por la mirada "del más desfavorecido", Sartre intentaría defenderse mediante la acción pura, y en la imposibilidad de realizarla personalmente en cada instante de su vida, delegaría la tarea al partido comunista, con el cual pretendería identificarse por la simpatía. "La acción pura es la respuesta de Sartre a esta mirada... Nos hallamos en el universo mágico o moral".

La interpretación de Merleau-Ponty parece reflejar aquí inquietudes exclusivamente personales, pues Sartre jamás habló de *acusación*; las

[5] *A. D.*, pág. 208.

ideas de *rescate*, la preocupación de parecer *irreprochable* a los ojos del proletariado no se encontrarán en ningún pasaje de su obra. Sin embargo, Merleau-Ponty las transforma en fundamento final de sus decisiones. Aunque fingiendo el más elevado grado de consideración por el prójimo, en realidad Sartre sólo se preocuparía de su propia persona; su actitud traduciría la "locura del *cogito* que ha jurado recapturar su *imagen* en los otros". El arrebato de Merleau-Ponty lo extravía aquí hasta el extremo de moverle a reunir palabras que se contradicen estridentemente: el *cogito*, pura presencia del Para-Sí, en sí mismo no puede tener imagen; esta última sólo aparece a partir de este objeto trascendente que es el Ego. De modo más inteligible Merleau-Ponty dice en otro pasaje que Sartre intenta "armonizar las determinaciones que el prójimo me atribuye con lo que soy a mis propios ojos". Sartre ha demostrado en *Saint-Genet* que tentativa semejante está necesariamente condenada al fracaso, y se desprende de su libro que es indispensable la concurrencia de circunstancias singulares para que un individuo se vea impulsado a fundar su vida sobre un proyecto de esta índole; es evidente, de acuerdo con la manera como Sartre relata la experiencia de Genet,

que el autor no se reconoce en su personaje. Nada, en su vida o en su obra, autoriza a definirlo a través de esa voluntad de recuperación. Una vez más Merleau-Ponty se apoya en afirmaciones puramente gratuitas. Además, debería preguntarse por qué, en el ámbito de esta totalidad destotalizada que se designa con la palabra equívoca: Prójimo, Sartre elige la mirada del desfavorecido. Si busca un espejo, puede elegir los ojos de Aron, de Merleau-Ponty, de la minoría pensante. Quiere ponerse de acuerdo consigo mismo, responde Merleau-Ponty: pero, ¿por qué busca el acuerdo con esta imagen, y no con aquélla? La regla no es algo dado de antemano. Merleau-Ponty se ha puesto de acuerdo consigo mismo mediante la renuncia a la "política de esfera marxista" cuando una supuesta revelación objetiva lo llevó a desautorizar su actitud anterior: el acuerdo depende, por lo tanto, del modo como aprehendamos nuestra situación y, por consiguiente, la verdad del mundo. El anticomunista está de acuerdo con el mundo y consigo mismo, en la misma medida en que lo está el comunista. Esta explicación formal nada nos dice sobre la elección concreta realizada por Sartre.

En realidad, es suficiente leerlo sin prejuicios

para comprender las razones objetivas que lo mueven. Cuando Sartre habla de la mirada del más desfavorable, él mismo no se incluye absolutamente; cuando explica la condición actual del obrero de fábrica, explica que para liberar a las masas de su sentimiento de inferioridad "ha sido necesario lograr que comprendieran que ellas mismas ofrecían a todos los hombres la posibilidad de mirar al hombre y a la sociedad *tales como son realmente*, es decir, a través de los ojos del más desfavorecido".[6] Pues, contrariamente a lo que pretende Merleau-Ponty, existe para Sartre una verdad social disimulada por las mistificaciones burguesas y develada por el hombre de las masas. Sartre piensa que "la única relación humana es la del hombre *real*, total, con el hombre total y que esta relación, deformada o silenciada, existe permanentemente en el seno de las masas, y sólo allí". Obsesionado por la teoría sartriana de la mirada, Merleau-Ponty sólo admite en Sartre este tipo de relación: sin embargo, en el texto al que Merleau-Ponty se refiere, la mirada sólo aparece como revelación de una relación total. La existencia de las masas, insiste Sartre, "introduce la

[6] *C. P.*, III, pág. 1792.

existencia radical de lo humano en una sociedad inhumana". Aquí se acerca a Marx, quién también ve en el proletariado al único capaz de denunciar la *alienación* en que vive toda la sociedad, porque se siente anonadado por ella, mientras que el burgués se satisface con "la apariencia de lo humano". Marx habla de un imperativo categórico de la revolución, y no por eso Merleau-Ponty lo acusa de descifrar la historia a la mera luz de una opción moral. Hay en Sartre, como en Marx, ese movimiento de péndulo entre la verdad y la decisión ética que, según confesión del propio Merleau-Ponty, caracteriza al juicio político.

Sin embargo, Merleau-Ponty se obstina en subjetivizar radicalmente la actitud política de Sartre. En lugar de interrogarse sobre la acción comunista, Sartre habría decidido demiúrgicamente integrarla en el "proyecto sartriano". "No se trata tanto de saber hacia dónde se encamina la acción comunista para asociarse o no a ella, como de atribuirle un sentido en *el* proyecto sartriano".[7] ¿En qué consiste *este proyecto*? Si el problema consiste en "rescatarse por medio del porvenir" —expresión que no encuentra

[7] *A. D.*, pág. 261.

absolutamente eco en la obra de Sartre— ¿por qué ha de preferirse este porvenir? La acción comunista no es la única. Por otra parte, si es necesario explicar a Sartre por la megalomanía del sujeto, ¿por qué esperó tanto antes de arrojarse glotonamente sobre el comunismo?

Merleau-Ponty halla la prueba del subjetivismo de Sartre en el hecho de que éste ha iniciado sus nuevas relaciones con el comunismo después de ciertos acontecimientos concretos; olvida que él mismo eligió el acomunismo después de un acontecimiento —la guerra de Corea— igualmente determinado en el tiempo; la toma de conciencia, que se realiza en el momento presente, en un momento preciso, puede, por lo tanto, develar una realidad objetiva y suscitar un compromiso que no se limite al instante dado: se trata, nos parece, de una verdad de sentido común. Por otra parte, Sartre explica con bastante detalle en *Los comunistas y la paz* que se ha sentido obligado a asociarse a la acción comunista porque descubrió el verdadero sentido y la necesidad de la misma. Su actitud es clara, si leemos su ensayo sin dejarnos engañar por el seudosartrismo. Cree que existen contradicciones capitalistas que, dado que tornan insoportable la situación de la clase trabajadora,

convierten a la sociedad en la que vivimos en una sociedad inhumana; aspira, para nosotros y para los otros, inextricablemente relacionados, a la supresión de la alienación que todos padecemos, pero que únicamente los más desfavorecidos experimentan en toda su verdad; sabe que únicamente el proletariado posee las fuerzas necesarias para transformar el mundo, y que necesita el vehículo del Partido para aplicarlas eficazmente; por lo tanto, ha decidido aliarse a quienes, no sólo aspiran a lo mismo sino que poseen los medios de realizarlo: tal el sentido de su compromiso.

Pero Merleau-Ponty se niega a admitir que el compromiso sartriano se define positivamente y que desemboca en auténtica acción. Una conciencia pura debe mantener al mundo a distancia, y no puede proyectarse concretamente sobre él: por consiguiente, para Sartre comprometerse implicará siempre desprenderse: la libertad aparece sólo como negatividad, y cuando Sartre pretende actuar, se limita a contemplar. Merleau-Ponty olvida sólo que en el auténtico sartrismo jamás hay conciencia pura: ya lo hemos dicho, y es necesario insistir, la conciencia sartriana sólo *existe* en la medida que se ha *perdido* en el mundo, comprometido, encarnado en un

cuerpo y en una situación; el hombre cobra el ser sólo cuando actúa en el mundo sobre la base de proyectos positivos: y éstos poseen siempre un espesor temporal. Además de la teoría de Sartre sobre la facticidad, Merleau-Ponty arroja también por la borda toda su filosofía del tiempo. Cree que en Sartre, como en Descartes, el tiempo es una creación continua: por lo tanto, la libertad sólo podría manifestarse por medio de relámpagos *ex nihilo*, sin relación entre sí, y no admitiría acciones auténticas, sino solamente "intervenciones instantáneas en el mundo, visiones, relámpagos".[8] En lugar del *hacer* sólo se halla en el seudosartrismo un *fiat* cuya mágica dimensión se emparenta con la de la mirada. Y Merleau-Ponty explica juiciosamente al seudo-Sartre que la auténtica acción incide sobre las cosas, se desarrolla en el tiempo, implica posibilidades de fracaso, y que se funda sobre una elección que tiene raíces en toda nuestra vida.

Sin embargo, Sartre se opone expresamente en *el ser y la nada* a la concepción instantaneista de la conciencia que se encuentra en Descartes y en Kant: para él, los tres ek-stases

[8] *A. D.*, pág. 259.

temporales son indisolubles y el cogito mismo, cuando surge, encierra un pasado y un porvenir. Sobre todo la elección conserva siempre en sí el pasado al que supera: "Un ateo convertido no es simplemente un creyente: es un creyente que ha negado el ateísmo." Y la elección proyecta siempre un porvenir: "Elegir es hacer que surja con mi compromiso una cierta extensión de duración concreta y continua". En el marco de esta duración la acción ordena los medios en relación con un fin. Sartre distingue cuidadosamente el *fiat* de la actitud emocional que plantea inmediatamente el fin, en el plano de lo imaginario, y el *hacer* que convierte al espesor real del mundo en vehículo de la elección". "Actuar significa modificar la configuración del mundo, significa ordenar los medios en relación con un fin". Se trata de una empresa de largo aliento, la cual determina "una modificación del ser de lo Trascendente". Como incide sobre una realidad que es *probabilidad* y no certidumbre, es evidente que la empresa implica el riesgo de fracaso. Estamos, pues, a mucha distancia del seudocompromiso del seudo-Sartre, definido por Merleau-Ponty como negatividad, como intervención instantánea, mágica e imaginaria. Por lo demás, si Sartre practicara ese tipo de

compromiso, le sería tan imposible escribir un libro como actuar políticamente, y quedaría reducido a la radical impotencia de M. Teste, quien precisamente se mantenía silencioso.

Pero Merleau-Ponty resulta particularmente divertido cuando pregunta dulcemente a Sartre: "Entonces, ¿cómo debo fijar en el tiempo mis actos de elección? La tarea de tallar precedentes es inacabable. . .".[9] Pero en toda la obra de Sartre es *leit motiv* el carácter totalitario de cada vida humana: hay un significado trascendente —suerte de carácter inteligible— que crea la unidad de todos nuestros actos de elección empírica; cada uno de ellos arraiga en todo nuestro pasado. La libertad no es la contingencia del clinamen: "La libertad del Para-sí siempre es libertad *comprometida*; no se trata aquí de una libertad que sería poder indeterminado y que preexistiría a su propia elección. Nunca nos aprehendemos sino como elección en trance de realización". Para Sartre la deliberación es pura abstracción: "Cuando delibero, la suerte está echada". No existe, a estar de Sartre, un momento en el que se pueda fijar el principio de la elección. "Me elijo perpetua-

[9] *A. D.*, pág. 265.

mente". Léase *Baudelaire, Saint-Genet, Henri Martin*, y se comprobará que Sartre no ha esperado a Merleau-Ponty para sospechar que no es posible ser poeta ni comunista gracias a una decisión instantánea y sin precedentes.

Para volver al caso del propio Sartre, así como la acción comunista no es una serie de golpes de fuerza convulsivos, su adhesión no se reduce a una serie de tomas de conciencia realizadas a distancia. Sartre, dice Merleau-Ponty, "sabe que cierta gente quiere cambiar el mundo" y simpatiza con esta intención, lo cual es una manera de no adoptarla. En realidad, forma parte del grupo de seres que pretenden cambiar el mundo: y elige los medios que le suministra su situación concreta, que es la de un escritor burgués.

En este sentido, Merleau-Ponty le dirige los más contradictorios reproches. Afirma que: "Para él, comprometerse no es interpretar y criticarse en contacto con la Historia, es recrear él mismo su relación con ella. . ., es instalarse deliberadamente en lo imaginario".[10] Durante la época en que Sartre intentaba, en colaboración con otros intelectuales, entre ellos Merleau-

[10] *A. D.*, pág. 262.

Ponty, agrupar a la izquierda no comunista, ese reproche habría tenido cierto sentido; hoy, resulta asombroso. Precisamente porque se ha interpretado y criticado en contacto con la Historia, Sartre ha comprendido su impotencia cuando se trata de cambiar el mundo con sus propias fuerzas, o aliándose a sus semejantes, impotentes como él; y se decidió al género de acción que, desde el punto de vista de su situación objetiva, era la única *realmente* válida: una alianza con las fuerzas reales capaces de imponer a la Historia el sentido que él desea imprimirle.

Esta alianza, objeta Merleau-Ponty, sólo es alianza pensada, hablada, imaginada: no tiene el peso de una acción. "Quizás no tenga mucho sentido encarar mediante el pensamiento puro al comunismo, que es acción".[11] Pero, ¿no ha reprochado Merleau-Ponty al seudo-Sartre abrir equivocadamente un abismo entre acción y pensamiento? ¿Qué significa esta arbitraria oposición? No hay pensamiento puro, porque toda revelación es acción, ni existe acción que no implique una revelación: realmente, no es fácil comprender por qué "pensar el comunismo"

[11] *A. D.*, pág. 327.

es empresa contradictoria. Por otra parte, la *intervención* no se limita a lo dicho. Merleau-Ponty afirma —erróneamente cree que contra Sartre— que "toda acción... es siempre acción simbólica, y agrega a sus resultados inmediatos en el acontecimiento su efecto como gesto significativo".[12] Por consiguiente, la adhesión de Sartre, aun careciendo de consecuencias inmediatas en el hecho, posee por lo menos la no desdeñable realidad de una manifestación significativa:: puede ser ejemplo, convocación. Sin embargo, Merleau-Ponty apunta a otro blanco y reclama resultados inmediatos; la voluntad de ayudar a la liberación del proletariado se desacredita si no explicamos "cómo habrá de liberarlo nuestra acción". Ni Marx ni Lenin ni ningún militante ha trazado de antemano semejante programa de acción: si Sartre se atreviera a acometer la empresa, entonces podría calificárselo de utopista. Ha señalado modestamente en su *Respuesta a Albert Camus* que es preciso tratar de infundir a la historia el sentido que nos parece más apropiado, "no rehusando nuestra colaboración a ninguna de las acciones concretas que la requieran". Es una respuesta

[12] *A. D.*, pág. 270.

de buen sentido a la extraña alternativa propuesta por Merleau-Ponty: tener un plan para la liberación del proletariado, no cruzarse de brazos. Cuando nos limitamos a cumplir estos actos concretos, regidos por la situación circunstancial, elegimos "ponernos de acuerdo con el mundo más bien que entrar en él".[13] Pero, ¿cómo podemos *entrar* en un mundo en el que ya estamos? ¿Cuál es la fecha, según Merleau-Ponty, de su propia entrada en el mundo? Reprocha también a Sartre no haber "asumido la responsabilidad del mundo"; pero no define en qué consiste esta titánica operación. Más razón demuestra en otro pasaje, cuando dice: "No hay acción que incluya todo lo que ocurre".

Precisamente, responderá: porque pretende incluirlo *todo*, Sartre fracasa cuando quiere comprometerse concretamente en una empresa real; sólo en el sueño es posible alcanzar el todo. Concedido. Pero una vez más se deja seducir por el erróneo concepto de que la filosofía de Sartre es intuitiva y pretende abarcarlo todo. Para Sartre, la conciencia está comprometida siempre, y es necesariamente finitud; y Sartre sólo se propone actuar como individuo finito, limitado, situado.

[13] *A. D.*, pág. 259.

"Pero esto no es solución sino para quien vive en el mundo capitalista", objeta aún Merleau-Ponty. En realidad, Sartre vive en este mundo, y lo mismo ocurre con los comunistas; la lucha por modificar la sociedad se desarrolla en su seno, y en su seno es preciso buscar las soluciones. Pero la de Sartre, afirma Merleau-Ponty, no será aceptada por los comunistas. "Por su propia iniciativa, decreta la coexistencia del comunismo con la oposición exterior". Aquí cabe recordar los sofismas de Zenón, quien demostraba ingeniosamente que Aquiles jamás alcanzaría a la tortuga. Es sabido que hay amistosa coexistencia entre Sartre y los comunistas, y nada autoriza a Merleau-Ponty a declarar que éstos no lo *comprenden*: la comprensión no implica identificación, sino sólo amistad; Sartre prueba que comprende a los comunistas por su asociación con ellos, y puesto que los comunistas ratifican esta alianza, a su vez demuestran comprenderlo. Es inútil encerrar en contradicciones formales una actitud que se demuestra prácticamente.

En realidad, para comprobar que la elección de Sartre obedece exclusivamente a móviles subjetivos, y que en el plano real nada la justifica, sería preciso que Merleau-Ponty lograra

demostrar que la objetividad gravita del lado del acomunismo. Examinemos su demostración.

La guerra de Corea ha revelado a Merleau-Ponty lo que los procesos de Moscú, el pacto germanosoviético y los acontecimientos de Praga no habían conseguido demostrarle: la negatividad revolucionaria encarna en hombres concretos, de existencia positiva. De ello deduce que: "La sociedad revolucionaria tiene peso propio, positividad, ya no es el Otro absoluto". Precipitado del lugar sublime al que se había elevado en pensamiento para lograr milagrosa transustanciación, Merleau-Ponty llega a la conclusión de que: "Las revoluciones son auténticas como movimientos y falsas como regímenes". Del mismo modo, en un poema de Prévert, ciertos sabios descontentos de los resultados de sus experiencias, deciden: "La culpa es de las liebres, que son falsas".

No, dirá Merleau-Ponty: no se trata aquí de una decepción subjetiva, sino de una contradicción inherente al proceso revolucionario; en el mejor de los casos, el régimen instaurado por la revolución puede ser justificado *relativamente*; o: "Es propio de una revolución creerse absoluta". En efecto, dice Merleau-Ponty: "No

se mata para obtener un progreso relativo". ¿Quién acometería, pues, la tarea de emprender una revolución sin la convicción de que está creando una sociedad diferente, "porque esta última *representa el bien*"? Pues bien, ¡precisamente los revolucionarios! Merleau-Ponty, que objetaba al seudo-Sartre que nuestras intenciones no encaran significados cerrados, ni nuestras voluntades objetivos bien definidos, parece, no obstante, suponer que la empresa revolucionaria se ve precedida de una deliberación en la cual prevalecería la idea de bien absoluto. Sin embargo, la Historia le demuestra que las revoluciones surgen sin preocuparse de establecer de antemano su propia justificación; en el origen de las mismas se encuentran, no las promesas de un paraíso terrenal, sino las más modestas reivindicaciones. Cuando en 1848 fueron cerrados los talleres nacionales, los obreros bajaron a la calle; mataron y se hicieron matar, no por un progreso absoluto o relativo, sino por su pan y su trabajo; se mata por hambre, por cólera, por desesperación, se mata para vivir; existen infinitas situaciones, porque se trata de la vida misma con sus infinitas posibilidades: pero el planteo jamás adopta la figura positiva y utópica de una sociedad paradisíaca.

Luego, si Merleau-Ponty supone lo contrario, ello se debe a que ignora las situaciones urgentes; en su análisis no aparece ni la palabra ni la idea de necesidad; de la urgencia surge un absoluto, que es el de la rebelión y del rechazo, el cual no concede al revolucionario el ocio necesario para trazar balances. En la paz del gabinete, Merleau-Ponty puede *decirse* que si la revolución no realiza el Bien absoluto, el juego no vale la pena; pero la afirmación corre por su exclusiva cuenta. Las revoluciones sólo traicionan los sueños de Merleau-Ponty, pero no se traicionan a sí mismas.

En todo caso, dirá Merleau-Ponty, para quien reflexiona sobre ella desde afuera, la revolución no tiene derecho a ser considerada con favorable disposición. El progreso relativo que ella puede realizar quizás se lograra por otros caminos. Y entonces, con sorprendente ingenuidad, Merleau-Ponty descubre el reformismo. "El problema consiste en saber que *ya no hay porvenir* en un régimen que no aspira a reconstruir la Historia en sus propios fundamentos, sino sólo a modificarla". Merleau-Ponty parece creer que los revolucionarios son gente que ignoran la cuestión: entonces, la han resuelto negativamente. Piensan, con Marx, que un

futuro sin explotación sólo puede ser realizado si se ataca la explotación en sus propios fundamentos: y aspiran a alcanzar este futuro. Plantear el problema en términos cuantitativos constituye un contrasentido. Se advierte aquí el vicio profundo de un pensamiento que, si bien finge creer en la lucha de clases, desdeña resueltamente tenerla en cuenta. Cuando Merleau-Ponty decide que la tarea del acomunismo consiste en realizar balances, comete la falta que imputa al seudo-Sartre: con un gesto se coloca fuera de la Historia, pretende recorrer con los ojos el paisaje de la lucha entre oprimidos y opresores, y desempatar a los combatientes reduciendo el mundo a ecuaciones. Pero en una sociedad desgarrada no es posible establecer el criterio del más y del menos: la ganancia de los privilegiados es la pérdida de los oprimidos, e inversamente. El concepto de interés general es una mistificación tan gastada que cabe preguntarse cómo es posible que los economistas burgueses todavía se atrevan a proponerla.

A la espera de que se complete el inventario, Merleau-Ponty se limita a proponer un balance del régimen soviético: retoma contra la U.R.S.S. la requisitoria dispersa en todos los libros de Aron y en las columnas de *L'Aurore*; sobre

todo, reedita el lema maquiavélico: la revolución es sólo la renovación de las minorías. Llega a la conclusión de que: "Lo que se sabe de la U.R.S.S. no alcanza a probar que ese sistema responde al interés de los proletarios". Pero lo que se sabe de Francia, ¿alcanza a probar que el interés de los proletarios reside en el mantenimiento de su régimen actual? No se trata de conservarlo, sino de instalarse en él para modificarlo, responderá Merleau-Ponty. Entonces, ¿a qué viene la mención de la U.R.S.S.? Comparemos más bien el porvenir de una Francia reformada gracias a la acción consciente de la *Minoría selecta*, con el de la Francia que surgirá de una revolución. Afirma Merleau-Ponty que la Revolución instaura necesariamente un poder *impuro*; pero, ¿puede calificarse de puro el poder que prolongue sin choques ni violencias un estado de cosas que el propio Merleau-Ponty califica de *injustificable*? Desconfía de la acción revolucionaria porque: "La acción revolucionaria es secreta, inverificable. . ." ¿Es verificable la acción que él propone?

Aquí se pone al descubierto su mala fe. Quiere cambiar la Historia trabajando en el marco del régimen parlamentario, pues el Parlamento es la única institución que garantiza un mínimo

de oposición y de verdad; reconoce, sin embargo, que el juego democrático *perjudica* al proletariado; espera atenuar esta contradicción reclamando que a través del partido comunista, a través de huelgas y de movimientos populares, la clase pueda rehusar someterse a las reglas del juego. De ese modo, el nuevo liberalismo "introduce en mi propio universo lo que se le opone". Este compromiso implica una repugnante hipocresía; no es por casualidad que el juego parlamentario perjudica a los obreros: dado que Merleau-Ponty reconoce la existencia de la lucha de clases, sabe que la democracia burguesa ejerce necesariamente el poder *contra* el proletariado; puede acometer la tarea de disfrazar la injusticia; pero no quiere suprimirla. Por consiguiente, las concesiones del nuevo liberalismo no podrían ser más que mistificaciones: tolerados en su condición de "amenaza útil", los movimientos revolucionarios serían ahogados apenas parecieran realmente peligrosos. Es preciso que Merleau-Ponty se haya extraviado completamente para que crea que una clase enemiga del proletariado, si pudiera rehacer la Historia, realizaría la tarea en *beneficio* de la clase obrera.

¿De dónde viene, pues, la confianza de Merleau-Ponty en este régimen? De que admite la existencia de una oposición. Como confunde la oposición con la forma que reviste en el Parlamento, Merleau-Ponty no sería capaz de encontrarla fuera del régimen parlamentario. Sin embargo, los reproches que dirige a la autocrítica según la practican la U.R.S.S. o el Partido Comunista, no tienen más alcance que los que podrían dirigir un alquimista, un astrólogo o cierto mago a la autocrítica científica. El edificio científico ha sido construido a través de discusiones y de apasionadas querellas, mediante la eliminación de errores y el descubrimiento de nuevas verdades; la única limitación del proceso crítico que constituye su historia misma consiste en que jamás la crítica se dirigió contra el conjunto del sistema; ello no significa que no hayan existido casos interesantes entre los rezagados, los extraviados, los precursores, los visionarios y los iluminados que combatían la ciencia de su tiempo: pero ninguno de ellos ha tenido existencia científica. Del mismo modo, en el seno de un movimiento o de un régimen que aspira a *construir* la sociedad sobre líneas universales, la crítica puede llegar extremadamente lejos, determinar regresos, metamorfosis del error en verdad, e inversamente: pero se

exige que se integre en el trabajo positivo en proceso de realización. Quien desee realmente el éxito de la empresa aceptará una regla que no lo priva de su libertad, del mismo modo que la disciplina científica no ata al sabio; y elegir un régimen que se opone al proletariado, al que, por lo tanto, se desaprueba en principio, porque autoriza la existencia de la oposición, implica dar a la práctica preeminencia sobre la acción, de la cual debe ser simplemente la garantía, implica anteponer el placer abstracto de expresar opiniones a la voluntad de reconstruir concretamente el mundo. Además, implica volver la espalda al proletariado, cuya causa se pretende abrazar, y cuya oposición, bien se sabe, no es admitida por este Parlamento, que únicamente a los privilegiados concede el derecho de pelear entre sí.

En realidad, la idea misma de elegir en *beneficio* del proletariado implica que, a pesar de sus declaraciones, Merleau-Ponty ya no cree en la lucha de clases, es decir, que ya ha tomado partido por la burguesía. Si hay lucha, no es posible hacer nada en *beneficio* del proletariado sin quererlo al mismo tiempo *con* él. "Se trata de saber si para el proletariado el comunismo vale lo que cuesta", dice Merleau-Ponty;

entrevé una superación del conflicto comunismo-capitalismo. "Se entrevé una economía generalizada, de la cual ambos serían casos particulares". Pero el comunismo no es sólo un sistema económico; posee una dimensión humana: expresa la voluntad de ciertos hombres que exigen en primer lugar el derecho de determinar su propio destino, en vez de sufrir la suerte que las minorías les imponen. La pretensión de hacerlos felices aun contra su voluntad equivale a perpetuar la opresión. La lucha de clases implica la imposibilidad de englobar la voluntad de los explotadores y la de los explotados en ninguna economía, cualquiera sea el grado de generalización de ésta.

Estar *por* los proletarios no significa saludar a distancia su miseria y pasar a otra cosa: significa tomar en serio la voluntad obrera. Merleau-Ponty se ubica decisivamente del lado de los perros guardianes de la burguesía tan pronto como deja de ver en el comunismo una realidad viva, arraigada en la necesidad y en la rebelión de la clase explotada, para creerlo mero juego de la imaginación. En Merleau-Ponty el comunismo se convierte en la utopía que es para Aron y para todos los pensadores burgueses. De ese modo, el mundo existente, a pesar de todas

las taras que lo tornan injustificable, goza de un prejuicio favorable. Resulta significativo que Merleau-Ponty reedite contra el comunismo la objeción que se oponía antaño a la apuesta de Pascal: "Una eternidad de imaginaria felicidad no podría compensar un instante de vida". Lo cual equivale a insinuar que los proletarios deben elegir entre una plenitud, mínima sin duda, pero real, y el vacío de un sueño sin contenido. En realidad, de lo que se trata para ellos es de destruir, sin reparar en medios, una condición que no les permite vivir, según lo reconoce algo más lejos Merleau-Ponty. En resumen, Merleau-Ponty revalida aquí la chata prudencia de los conservadores: "Sabemos lo que perdemos: ignoramos lo que hemos de hallar". Lo cual significa que se identifica con los que tienen algo que perder, con quienes consideran positivo el *balance* de esta sociedad: en resumen, con los privilegiados. En efecto, ha descubierto que las sociedades injustificables no por eso dejan de tener cierto valor. O bien, aquí se trata simplemente de la idea de Marx y de Engels, quienes inician el *Manifiesto Comunista* con un elogio del capitalismo: el valor de una sociedad se define dialécticamente por las posibilidades de superación de sí misma que ella encierra,

y ella se plantea sólo para ser superada, como afirma el comunismo. O bien llega a la conclusión, con Malraux y otros campeones de la civilización occidental, de que es posible preferir los valores antes que los hombres. El pensamiento analítico del burgués arrincona la opresión en un sector de la sociedad, y admite que esa singular enfermedad puede convivir con otros bienes. El pensamiento sintético de Marx, como el de Sartre, considera que la explotación corrompe a toda la sociedad: ese pensamiento juzga los valores a la luz de la opresión; tal el significado, en Sartre, de la invocación —tan mal comprendida por Merleau-Ponty— a la mirada del más desfavorecido. Para este último todos los valores se encuentran afectados por un signo negativo, y sólo existen en la medida en que a él mismo se le niegan: cada nueva conquista humana cae fuera del ámbito propio de la clase explotada, y de ese modo ahonda el abismo de su miseria. Cuando se ha tomado partido por los proletarios, lejos de justificar las sociedades injustificables, los valores que éstas encierran acentúan más aún lo que de injustificables tienen. Es lamentable que nos veamos obligados a recordar estas verdades elementales a Merleau-Ponty, que con toda razón

escribía en *Humanisme et terreur*: "Una sociedad vale lo que valen en ella las relaciones entre los hombres". Ahora será necesario que se decida a declarar con Aron que la lucha de clases es un concepto caducado o que, con Jules Romains, adhiera francamente a la postura de desprecio de las masas y a la moral de minoría selecta que son moneda corriente en nuestros pensadores occidentales. Pero constituye la más desvergonzada de las mascaradas escribir: "Una historia en la que el proletariado nada es no es una historia humana", y adherir al régimen que reduce a la nada a los proletarios.

¿Cómo explicar las enormes inconsecuencias que hallamos en Merleau-Ponty, tanto sobre el plano filosófico como sobre el político? De *Les Aventures de la Dialectique* se desprende, ante todo, que ha sido víctima del antiguo idealismo tradicional en los universitarios franceses. A propósito de la guerra de 1914, uno de ellos escribía que era "la lucha de Descartes contra Kant". Así, Merleau-Ponty ve en la guerra de Corea una confrontación del marxismo y del stalinismo: en todo esto, para nada cuentan los propios coreanos. Se pregunta si el proletariado es por sí solo la dialéctica, y exige una respuesta tajante: de los proletarios jamás se ocupa. Para él, la revolución "es la crítica al poder"; no atribuye la menor importancia a las transformaciones que las revoluciones concretas promueven en la condición concreta de los hombres. De regreso a las épocas prekantianas de la filosofía, produce antinomias de conceptos sobre cuya base pretende negar la verdad viva del mundo: de ese modo, se excluyen los conceptos de crítica y de poder, y por consiguiente es preciso denunciar el carácter engañoso de las revoluciones; o, por el contrario, establece síntesis ideales, a las que confunde con soluciones concretas: si una economía generalizada engloba al comunismo y al capitalismo, ¡ya tenemos la reconciliación entre comunistas y capitalistas! Cuando define un liberalismo que engloba lo que se le opone, llega a afirmar que los nuevos liberales respetarán realmente a los movimientos revolucionarios: mediante métodos análogos San Anselmo probaba otrora la existencia de Dios.

Quizás el viraje de Merleau-Ponty se explique por esta preeminencia atribuida a la Idea sobre los hombres concretos. A tal punto lo ha seducido la revolución que ha visto en ella una verdad presente ya, cuya revelación estaba cer-

ca. A través de su libro se siente la nostalgia de una edad de oro de la revolución, independiente de la realidad de las cosas y del marxismo, que refleja con fidelidad esa realidad, y existente sólo en la vida interior de Merleau-Ponty: entonces el proletario era al mismo tiempo "potencia y valor", poseía una misión en el sentido sagrado de la expresión. Merleau-Ponty dice que actualmente es necesario "secularizar" el comunismo, lo cual significa, por lo tanto, que lo había consagrado: si ya no es lo que pretenden los anticomunistas —una religión—, Merleau-Ponty, decepcionado, resuelve no ver en él más que una utopía. El, que contra el seudo-Sartre defendía los derechos de lo probable, se encuentra con que el probabilismo lo lleva al agnosticismo; si la revolución implica un *quizás* en lugar de una radiante certeza, si se ofrece como un *futuro* que es preciso realizar y no como una verdad ya realizada, Merleau-Ponty acusa a quienes aspiran a ella de pretender crearla *ex nihilo*: no ve que exista intermediario entre la afirmación triunfante y la duda absoluta. Como ya no está seguro de la apoteosis cercana, apuesta a la derrota. Precisamente en este sentido se encuentra en las antípodas políticas de Sartre. Para Sartre, la verdad de la

revolución no es un triunfo próximo o lejano, es en primer lugar la lucha de clases según existe hoy. Esta lucha apunta al porvenir, pero en el presente: en el presente es preciso aliarse a los explotados contra la explotación, rechazar que ellos paguen los costos de este capitalismo mejorado al que la clase en el poder cree panacea universal. Si el combate es difícil y dudoso, Sartre no cree que ello sea una razón que autorice a pasarse al campo adversario: por el contrario, precisamente cree imperativo prestar su colaboración.

El humor de Merleau-Ponty con respecto al comunismo parece, pues, reflejar el rencor de un alma religiosa contra un mundo demasiado humano. De ese modo se explica su irritación contra Sartre, que ha seguido el camino inverso. No por ello resulta menos sorprendente su construcción *a priori* del seudosartrismo. Es verdad que Merleau-Ponty jamás comprendió a Sartre. Ya en la *Fenomenología de la percepción* negaba fríamente toda la fenomenología sartriana de la libertad comprometida. Aun si se admite que la conciliación de la ontología y de la fenomenología de Sartre plantea dificultades,[14] nadie tiene derecho a arrancarle de la

[14] Merleau-Ponty sabe perfectamente que Sartre prepara una obra de filosofía que ataca frontalmente el problema.

mano uno "de los dos cabos de la cadena", para hablar como Merleau-Ponty; y esta violencia resulta mucho más escandalosa hoy que hace diez años, pues a través del desarrollo de su obra Sartre ha insistido cada vez más sobre el carácter *comprometido* de la libertad, sobre la facticidad del mundo, la encarnación de la conciencia, la continuidad del tiempo vivido, y el carácter totalitario de toda vida. Sin embargo, Merleau-Ponty no ignora las obras de Sartre: cuando responde al seudo-Sartre, habitualmente expresa ideas del propio Sartre, y con palabras que son reminiscencia de las que éste ha utilizado: ya hemos visto numerosos ejemplos de ello. Quizás los conceptos que comparte con Sartre le parecen tan exclusivamente suyos que, para reivindicar la originalidad de los mismos se ha visto impulsado a inventar un sartrismo que sería un contra-Merleau-Pontysmo: el método es perezoso y poco honesto. Si creara una filosofía que superara las dificultades del sartrismo, cabría felicitarlo: pero dichas dificultades no lo autorizan a mutilar la concepción de Sartre. Tampoco es muy honesto servirse del seudo-Sartre para escribir en el vacío y sin comprometerse una apología del acomunismo.

En lugar de explicarnos claramente cómo el acomunismo "ingresa en el mundo" y "asume la responsabilidad del mismo", Merleau-Ponty sugiere negativamente la seductora imagen de aquél. Si la acción consciente y deliberada no es más que un sueño, si la preocupación por el prójimo no es, en definitiva, más que el pensamiento de sí mismo, si el hecho de buscar la alianza con el proletariado implica el colmo del narcisismo, llegamos a la conclusión de que es suficiente soñar para ser hombre de acción, y la abstención y el egoísmo se convierten en la forma más eficaz de servir a los hombres: es fácil comprender por qué estas insinuaciones encantan al *Figaro* y al señor Jacques Laurent.

Parece que los períodos de regresión por los que atraviesan los niños contribuyen a su desarrollo; es posible que también revistan cierta utilidad en la vida de un adulto: esperemos que *Las aventuras de la dialéctica* no posean significado más definitivo. Inquieto por haber tomado demasiado tiempo a Kant por Marx, Merleau-Ponty ha creído arreglar las cosas tomando a Sartre por Kant; sin duda, acabará por dar a cada uno el lugar que le corresponde. Teme que Sartre renuncie a develar y no alcance a

actuar. Pero si Merleau-Ponty no advierte que la afirmación pura implica la misma insensatez que la acción pura, habremos de deplorar que haya renunciado a actuar sin alcanzar a develar.

INDICE

Pág.

Merleau-Ponty y el seudosartrismo 7

Capítulo 1 11

Capítulo 2 37

Capítulo 3 57

Capítulo 4 83

Este libro se terminó de imprimir el 10 de mayo de 1969, en los Talleres "El Gráfico/Impresores", Nicaragua 4462, Bs. As.